67e ANNEE (7e SÉRIE) N° 4 24 JANVIER 1957

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine titulaire de Langres
Codirecteur

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE

Première partie : LES AUTEURS

L'abondance et l'importance des matières nous obligent à présenter cette chronique en deux parties : la première a pour objet les publications concernant les auteurs ; la seconde relèvera les écrits concernant les doctrines.

Les auteurs dont il est fait mention dans cette première partie appartiennent presque tous à l'époque patristique : seuls les deux dernières recensions sont consacrées à des auteurs relativement récents.

SOMMAIRE

1. Albert Houssiau : *La christologie de S. Irénée.* — 2. A. Orbe, S. J. : *Teologia bautismal de Clemente Alejandrino segun Paed,* I, 26, 3 - 27, 2. — 3. Henri Crouzel, S. J., *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène.* — 4. P.-Th. Camelot, O. P. : *Synthèse et remarques : La théologie de l'Image de Dieu.* — 5. Gabriel Giamberardini, O. F. M. : *S. Ilario di Poitiers e la sua attività apostolica e letteraria.* — 6. CHRISTOLOGIE ALEXANDRINE : *a*) Paul Galtier, S. J., *Saint Athanase et l'âme du Christ.* — *b*) H.-M. Diepen, O. S. B. : *La christologie de S. Cyrille d'Alexandrie et l'anthropologie néoplatonicienne ; Les douze anathématismes au concile d'Ephèse et jusqu'en 519.* (*A suivre*).

1. — *La Christologie de Saint Irénée,* tel est le sujet d'une thèse récemment soutenue (1955) devant la faculté de théologie de Louvain par M. Albert HOUSSIAU [1]. Il est impossible de méconnaître le caractère composite de l'*Adversus hæreses.* Il n'y faut point voir une synthèse voulue de la doctrine chrétienne. D'ailleurs, c'est en prenant position contre les hérésies que S. Irénée a dû réaliser ses affirmations théologiques. Il ne saurait donc être question d'interpréter sa pensée en fonction de formulations doctrinales ultérieures. Aussi M. Houssiau a-t-il sagement circonscrit le sujet de sa thèse sur un point précis : la christologie.

La christologie étant exposée en fonction des hérésies gnostiques, deux problèmes s'imposaient : la christologie et le problème de l'unicité de Dieu; les problèmes christologiques proprement dits.

a) A la lutte contre les faux dieux du paganisme, succéda chez les apologistes la polémique anti-marcionite et anti-ptoléméenne (ou antivalentinienne). Les hérésies de Marcion et de Ptolémée créaient une situation différente en affirmant un « autre » Dieu, le Père inconnu au-delà du Dieu créateur adoré par les Juifs. La prédication monothéiste s'opposera désormais à la distinction entre le Dieu suprême et le Dieu créateur de la Loi et des Prophètes. Le lieu de la révélation du Père inconnu et le début de son intervention dans les affaires humaines se situent, selon ces hérétiques, dans la venue du Sauveur qui apporte ainsi une nouveauté totale : nouveauté de la venue du Christ, nouveauté de la connaissance de Dieu.

Pour défendre le monothéisme et sauvegarder la transcendance du Dieu créateur connu des justes et des prophètes de l'Ancien Testament, Irénée limite la nouveauté apportée par la venue du Sauveur à la présence humaine ou charnelle du Verbe. On peut résumer ainsi la position de S. Irénée :

Selon les hérétiques, Jésus est venu annoncer un Dieu inconnu, différent du Créateur, le Dieu connu de l'Ancien Testament. A l'inverse, Irénée présente la vie humaine du Verbe comme la nouveauté même du christianisme : il n'y a pas de Dieu nouveau, mais nouvelle est la manifestation de Dieu en Jésus-Christ. En effet, avant l'incarnation, les hommes ne connaissaient pas le Fils, c'est-à-dire le Verbe incarné, ou ils ne le connaissaient qu'obscurément et de manière voilée, ne percevant que des images et des figures de sa présence humaine : si l'Ancien Testament était régi par le Verbe, celui-ci ne devait se rendre visible et palpable que par l'Incarnation. Ainsi la vie humaine du Verbe est la fin de l'histoire ; elle ne se définit plus par rapport à une destinée future du Christ, mais en fonction de l'activité déployée par le Verbe avant l'incarnation. Par ailleurs, la supériorité du Nouveau Testament réside dans la présence du Verbe Incarné : la divinité devient tangible et visible dans la chair du Verbe.

Comparons cette doctrine avec celle de Justin. L'apologète exploitait quelques anthropomorphismes de l'Ancien Testament, afin de faire admettre par les Juifs qu'il existait un autre Dieu plus visible que le Père, c'est-à-dire le Fils, et de prouver ainsi que Jésus est Dieu et qu'il s'est manifesté dans l'histoire sainte d'Israël. Irénée admet bien des anticipations de la présence humaine du Verbe dans certaines théophanies bibliques ; mais celles-ci ne sont pour lui que des représentations symboliques de la réalité future : le Verbe reste invisible tout autant que le Père et sa manifestation est réservée au Nouveau Testament.

Quant à la conception irénéenne de la vie du Christ comme présence humaine et manifeste du Verbe, elle se rattache aux idées du Nouveau Testament et à l'apo-

[1] *La Christologie de saint Irénée,* par Albert HOUSSIAU, docteur en théologie. — In-8 de XX-278 p., Louvain, 1955 (Publications universitaires, 2, place cardinal Mercier ; J. Duculot, Gembloux).

logétique adressée aux Juifs ; la vie du Christ est une « parousie », mais cette présence signifie moins le déploiement de la gloire que la manifestation immédiate de Dieu. Par contre, Irénée emprunte peut-être à l'apologétique l'idée d'une présence humaine et incarnée, tout en la considérant comme manifestation plutôt que comme humiliation. Ainsi présence manifeste et présence humaine se ramènent à une seule notion et définissent de la même manière la vie humaine du Verbe. Irénée conduit ainsi à ses dernières conséquences l'idée johannique de la manifestation du Verbe dans sa vie humaine ; il n'y voit plus seulement des symboles de la gloire divine, mais une véritable théophanie (pages 127-128).

Les hérétiques excluaient les justes et les prophètes de l'Ancien Testament du salut procuré par le Père suprême. La critique hérétique contre le Dieu créateur et juste s'étendait même au dogme du jugement final. En face de ces deux erreurs, S. Irénée a le souci de rappeler la doctrine authentique de l'Eglise.

Alors que les hérétiques refusent le salut aux justes de l'ancienne alliance, Irénée leur accorde une authentique manifestation du Christ, lors de la seconde parousie, dans le royaume terrestre du Fils. A nous en tenir à la controverse sur l'unicité de Dieu, cette christophanie pourrait n'être qu'un simple prolongement de la présence que le Christ garantit dès maintenant à son Eglise. Mais l'étude de la controverse sur le salut de la chair nous ferait voir un autre aspect de ce royaume futur du Christ. C'est à propos de la foi à la résurrection, en effet, qu'Irénée fait observer que la résurrection de la chair est nécessaire à l'homme pour lui permettre de s'adapter progressivement à la vision et à la possession plénière de Dieu. Or c'est précisément dans le royaume terrestre des derniers temps que l'homme, en contemplant le Verbe incarné, s'accoutumera peu à peu, si l'on ose dire, à la possession de Dieu. Cependant semblable adaptation se réalise déjà en quelque manière dans l'Eglise ; puisque, selon les fortes paroles d'Irénée, le Verbe incarné s'y donne aux chrétiens en nourriture et en breuvage. On voit par tout ceci que l'enseignement eschatologique d'Irénée reste important, bien qu'il s'explique, non par le souci de référer l'incarnation à l'eschatologie, mais par le désir de résoudre des problèmes d'un autre ordre, à savoir ceux de l'unicité de Dieu et du salut de l'homme.

Toutefois, lorsqu'Irénée évoque le retour du Christ comme Juge des vivants et des morts, sa pensée trahit un recul plus marqué du sens eschatologique, recul déjà observable, comme on sait, dans le quatrième évangile. L'évêque de Lyon n'ignore pas, assurément, que le chrétien doit attendre la venue judiciaire du Christ, mais son attention ne se porte pas tant sur le caractère futur de cet événement que sur le jugement lui-même, considéré dans son essence et susceptible, comme tel, de déborder largement le moment eschatologique. Le Christ des derniers jours nous jugera essentiellement sur nos œuvres, c'est-à-dire, concrètement, sur l'attitude que nous aurons prise en face du Verbe incarné ; puisque ce choix est actuel, le jugement l'est aussi, et dès maintenant il sépare les élus des damnés (p. 140-141).

b) La seconde partie de la thèse est consacrée aux problèmes christologiques proprement dits.

Les hérétiques contre lesquels S. Irénée polémique se sont fait du Christ des notions qui sont loin de se superposer les unes aux autres. Valentin, Ptolémée, Marcion, Marc le mage, Cérinthe, les Ophites, les ébionites, les docètes, autant de systèmes dont les nuances ou les différences sont relevées avec précision par l'A. Pour éviter à nos lecteurs le morcelage des idées que créerait forcément l'analyse des détails, retenons ici simplement la polémique d'Irénée contre le principal de ses adversaires, Ptolémée, disciple de Valentin. Les ptoléméens encourent deux griefs principaux : ils divisent la personne de Jésus-Christ ; ils nient l'origine humaine et le caractère charnel de son corps.

Cette division prônée par ces hérétiques présentait deux aspects différents : d'une part, le Sauveur qui vient à nous n'est pas le Monogène issu immédiatement du Père, ni même le Verbe, qui n'est issu que du Monogène et dont l'œuvre se limite au monde spirituel ; il est le dernier-né du plérôme : d'autre part, le Sauveur ne devient pas homme, mais s'unit de façon fort extrinsèque, voire temporaire, à un Christ qui est le seul sujet des événements proprement humains.

La première assertion est sans valeur devant la grandeur du Christ mise en relief par Irénée :

Celui qui est venu parmi nous est le Verbe, et ce Verbe est présent auprès de Dieu ; par crainte de porter atteinte à sa transcendance, Irénée refusera en général de spéculer sur l'idée de génération. En outre, le Verbe ne restreint pas son activité au monde spirituel ; il est Seigneur de toute la création. Il en résulte que Jésus-Christ n'agit pas seulement à la plénitude des temps, dans l'œuvre du salut, mais que, tout en étant dans l'intimité du Père, il fut de tout temps présent et agissant auprès de sa créature (p. 252).

La seconde assertion a été discutée plus longuement : Irénée en commence la réfutation à propos du récit du baptême de Jésus :

Le récit évangélique ne raconte pas l'union du Sauveur au Christ, mais bien la descente de l'Esprit sur le Verbe. Toutefois, c'est en tant qu'homme que le Verbe reçoit l'Esprit, et en son humanité sont contenues les prémices de notre condition spirituelle. Cette interprétation de l'épisode évangélique donne un sens tout nouveau au titre « Christ », qui désigne dorénavant le Verbe fait homme, recevant en lui la plénitude de l'Esprit qui nous est destiné (p. 253).

Suivant les ptoléméens, le Sauveur ne pouvait pas prendre part aux divers événements de la vie du Christ ; Irénée affirme que c'est bien le Verbe qui en est le sujet :

Le Verbe naît, meurt, ressuscite. C'est précisément grâce à son incarnation et tout au long de cette histoire humaine que le Verbe exerce sa primauté divine sur les hommes, manifeste sa perfection, se rend saisissable par l'homme et le ramène dans la société de Dieu. Ainsi l'unité du Christ Jésus permet à l'homme de s'unir à Dieu, mais, en un certain sens, notre union à Dieu est inaugurée dans l'humanité de Jésus lui-même (p. 253).

La division ptoléméenne entre « Sauveur » et « Christ » est une conséquence de la conception dualiste de la divinité : suivant celle-ci, le Seigneur et le Christ appartiendraient à deux substances inconciliables, l'une invisible, impassible, insaisissable, l'autre visible, passible et saisissable ; ces deux substances ressortissant aux deux Dieux, le *Propatôr* et le Démiurge. — A cette conception dualiste, S. Irénée répond par deux considérations complémentaires :

D'une part, le Verbe, qui était présent de tout temps à l'humanité, s'est uni à la fin des temps à sa propre créature ; il ne lui est donc pas étranger, il l'assume et s'unit à elle intimement. Par ailleurs, les termes

« visible » et « invisible », loin de désigner dans le Christ deux éléments correspondants, caractérisent en somme deux états du Verbe.

Un autre point de la christologie ptolémémenne concernait le corps du Christ. Les ptoléméens admettent bien que le Christ soit né humainement et qu'il ait eu un corps réel ; mais ce corps provient d'une substance psychique et n'est pas terrestre comme le nôtre ; il n'est pas issu de (ἐκ) Marie, et n'a fait que passer par elle. — Le débat porte donc à la fois sur le caractère terrestre du corps de Jésus-Christ et sur sa provenance humaine (*ex Maria*). Les deux points sont établis par Irénée expressément :

(Il) affirme que le Verbe prend substance de (ἐκ) Marie et met en évidence la continuité, par Marie, entre le corps du Christ et le corps terrestre d'Adam dont nous participons tous. Il valait la peine de noter que cette assomption de la chair est conçue comme une véritable activité du Verbe ; le Verbe, comme il a façonné le corps d'Adam du limon de la terre, prend substance de Marie. Mais si la substance charnelle du Christ est identique à la nôtre, il ne partage cependant en rien la condition pécheresse de notre chair (p. 254 ; exposé plus détaillé, p. 238-246).

Ainsi, peut-on conclure avec l'A. : « Irénée met en vive lumière l'unité interne du Christ. Le Verbe qui agissait dans l'histoire d'Israël est aussi le sujet unique des gestes du Christ. Les divers événements de la vie de Jésus ne lui confèrent aucune dignité nouvelle ; on dira plutôt que le Verbe y fait sentir sa primauté sur les hommes, et que notre élévation spirituelle y est inaugurée. Enfin la présence incarnée implique, pour le Christ, communauté véritable avec notre chair et origine vraiment terrestre de son corps tiré de Marie. »

« On ne pourrait mieux résumer la christologie d'Irénée qu'en répétant les formules célèbres : d'invisible, le Verbe est devenu visible ; le Fils de Dieu est devenu fils de l'homme » (p. 255).

Le caractère composite de l'œuvre d'Irénée ferait souhaiter la publication d'autres thèses précisant certains aspects particuliers de la doctrine irénéenne ; on pourrait ainsi préparer une synthèse de la théologie de l'évêque de Lyon.

* *

2. — « Gregorianum » présente une étude du P. Orbe, S. J., sur *La théologie baptismale de Clément d'Alexandrie dans le Pédagogue* [2].

C'est la réfutation de la thèse des gnostiques contre la perfection du baptême chrétien. Ils établissaient une différence essentielle entre « pneumatiques » et « psychiques », parfaits et imparfaits. Ils tournaient en dérision le titre d' « enfants » donné aux chrétiens régénérés. Clément veut établir que le baptême chrétien est parfait : outre la rémission du péché, il donne au régénéré la gnose véritable, l'illumination, le don parfait de l'Esprit. Le baptême conféré comporte rémission des péchés, illumination de l'âme, filiation adoptive, sanctification, perfection et finalement déification ou immortalité. Pour Clément, la perfection est atteinte dans la connaissance de la foi : « *Pistis* » n'est pas un don imparfait, inférieur par nature à la gnose valentinienne. Entre la foi (*pistis*) et la gnose il n'existe pas de différence : les deux sont éléments de l'unique salut éternel, consistant dans la possession et la vision de Dieu : il n'y a pas deux saluts, l'un psychique (ecclésiastique), l'autre pneumatique (valentinien) ; non plus deux connaissances corrélatives, foi ecclésiastique, gnose valentinienne.

Mais comment expliquer cette identité ? C'est que le don de la foi baptismale contient en germe, dans une nature homogène, tout ce qui sera plus tard vision et possession du Père. Cette vision, en effet, ne comporte aucune différence ni diversité dans le principe de la connaissance. En comparant la doctrine de Clément à la théologie actuelle, on peut remarquer de sensibles différences. La foi (*pistis*) clémentine, comme celle de S. Irénée persévère dans la patrie, puisqu'elle est le principe de la vision béatifique. Celle-ci, en effet, est contenue en germe dans la foi, et c'est par un développement normal, homogène, qu'on passe de la foi à la vision sans solution de continuité.

Ce développement normal : bain baptismal, illumination, filiation adoptive, perfection, immortalité, semble avoir été mis en rapport par Clément avec une variante évangélique introduite dans saint Jean (III, 3-4) : *Tu es filius meus dilectus, hodie genui te.* Appliquée au Christ lors du baptême de Jean, cette affirmation suggère un parallélisme entre le baptême-exemplaire du Christ et celui des fidèles, qui permet à Clément de donner à sa conception le maximum de relief.

Le don accordé aux fidèles dans leur baptême serait donc en dépendance du don reçu par le Christ en son baptême. Sens littéral ou accommodatice ? Peu importe : il suffit que l'essentiel de la doctrine catholique ait été affirmé par Clément contre les erreurs gnostiques, valentiniennes ou pseudo-clémentines.

* *

3. — Des théologiens contemporains ont étudié, chez certains Pères de l'Eglise, la doctrine de l'Image de Dieu. Nous avions déjà présenté à nos lecteurs deux études en langue française : une troisième nous est récemment parvenue : *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, par le R. P. Henri Crouzel [3].

Les thèmes étudiés par Origène ont, comme l'ensemble de sa pensée, une origine à la fois hellénique et scripturaire. En application du principe de l'exemplarisme, le néo-platonisme place des relations de modèle à image dans la série des émanations divines ; mais le mouvement se retourne vers le Dieu suprême et peut rendre l'âme humaine de plus en plus semblable à Dieu. La tradition juive, Ancien Testament et Philon, a pareillement exercé son influence. On songe au texte

[2] *Teologia bautismal de Clemente Alejandrino segun Paed.*, I, 26, 3-27, 2, dans « *Gregorianum* », 1955, p. 410-448.

[3] Henri Crouzel. — *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène.* In-8 de 287 p., 1200 fr. Paris, Aubier, 1956. Les deux études précédentes sont : Roger Leys, « *L'Image de Dieu chez S. Grégoire de Nysse* », Desclée de Brouwer, 1951 (voir *Ami*, 1952, p. 522). — Régis Bernard : *L'Image de Dieu d'après S. Athanase*, Aubier, 1952 (voir *Ami*, 1953, p. 251).

de la Genèse, I, 26-27, interprété spirituellement par la Sagesse, II, 23 et par l'Ecclésiastique, XVII, 3 sq. Le Dieu philonien est la source de nombreuses hypostases : Sagesse, Logos, Esprit, anges, idées, puissances divines. Le Logos est l'image parfaite de Dieu ; les autres puissances ne représentent Dieu que d'une manière fragmentaire. Mais l'image est douée de dynamisme et éveille dans l'âme humaine le désir d'atteindre Dieu lui-même. L'image de Dieu, dans l'âme, est un don qui attire vers celui qui donne ; mais la grâce est nécessaire.

La tradition chrétienne s'origine à S. Paul. Chez l'Apôtre, le Christ est l'image de Dieu (Phil., II, 6-11 ; Col., I, 15-20 ; Hébr., I, 6 ; II Cor., IV, 4); les prédestinés sont image du Christ (Rom., VIII, 29) ; l'homme est image de Dieu (I Cor., XI, 7 ; XV, 49 ; II Cor., III, 18 ; Col., III, 9-10) ; il y a échange d'image entre le Christ et nous (Phil., II, 7 ; III, 10, 21 ; Rom., VI, 5 ; Hébr., II, 17 ; IV, 15). Chez S. Jean, similitude parfaite de l'élu au Christ quand celui-ci se manifestera (I Jo., III, 2).

Les cosmogonies gnostiques impliquent la doctrine de l'image dans les relations des Eons : Origène, comme son maître Clément, en réprouvera les abus. Toutefois la distinction entre image et ressemblance, professée par les valentiniens, sera retenue par S. Irénée (*Démonstration*, 22). Si le Fils est dit « Image de Dieu » dans la création, il est collaborateur et modèle ; mais ici c'est le Verbe incarné, Homme-Dieu, tel qu'il existait de toute éternité dans les desseins divins, qui a servi de modèle à l'homme. Pour Irénée, l'image se trouve dans la nature humaine, corps et âme, et ne peut être perdue ; la ressemblance est d'ordre surnaturel et peut disparaître : c'est la présence du Saint Esprit dans l'âme.

Pour Clément d'Alexandrie, le Logos est l'image immédiate de Dieu, l'esprit humain, une image médiate. Image du Logos, la raison humaine est une participation d'ordre inférieur d'où le chrétien peut progresser vers Dieu. Mais, à la différence d'Irénée, Clément ne trouve aucune image dans la nature corporelle ; il retient toutefois la distinction entre image et ressemblance. Le passage de l'image à la ressemblance est le fruit d'un principe divin qui assimile l'homme à Dieu, et non d'une capacité naturelle.

Ce sont là de simples préambules à la thèse du P. Crouzel. Ils sont doublement utiles : d'abord pour nous faire pénétrer plus facilement dans la pensée d'Origène ; ensuite, pour mieux comprendre une synthèse élaborée par le P. Camelot, O. P. (cf. *infra*, 4°).

La pensée d'Origène peut être étudiée sous un triple aspect : le Logos-Dieu, image de Dieu ; — la participation de l'homme à l'Image de Dieu ; — le passage de l'image à la ressemblance.

a) Sur le Logos-Dieu, image de Dieu, différents thèmes sont développés. — Tout d'abord, c'est le Logos-Dieu et non le Verbe incarné qui est au premier chef l'Image de Dieu, image invisible du Dieu invisible (p. 75-83). Même dans la contemplation directe de Dieu qui sera plus tard notre partage, le Logos-Dieu demeurera pour nous l'image de Dieu : « Si ce n'est pas une vision du Père à travers le Fils, c'est une vision semblable à celle du Fils ; l'âme s'est assimilée au Fils, et elle voit le Père de la même manière que lui » (p. 82). — Un second thème est celui de la génération de l'Image. Il s'agit de savoir comment Origène se représente la production de l'Image à partir du Modèle ; en d'autres termes, puisqu'ici la notion d'image recouvre celle du Fils, c'est la génération du Fils par le Père (p. 83-98). — Au point de vue trinitaire, Origène doit-il être compté au nombre des auteurs inclinant vers le subordinatianisme ? La conclusion semble devoir être négative :

> La participation du Fils à la divinité est d'un ordre tout différent de celle des créatures. Elle est d'une part complète : le Christ est le *reflet* de toute la gloire de Dieu, tandis que les créatures n'en reçoivent que des reflets partiels ; sa puissance s'étend partout où parvient celle de Dieu ; il accomplit toute la volonté du Père, ce qu'aucune créature n'est capable de faire... Le Père et le Fils possèdent en commun une nature, dont le Père est l'origine et qu'il communique au Fils (p. 110).

Et pourtant, le Fils ne possède qu'une « participation » de la nature divine : l'Image qu'il est serait-elle une reproduction affaiblie ? Il convient donc, en suivant l'ordre chronologique, d'examiner les principaux textes qui représentent le Fils comme inférieur au Père, sans oublier ceux qui dérogent à cette manière de voir (p. 111-121). La conclusion de l'enquête menée à ce sujet semble très admissible : il faut se garder, dit notre auteur,

> de voir dans le subordinatianisme d'Origène une affirmation posée par lui de façon dogmatique : ce n'est qu'une propension, qui vient de l'état encore rudimentaire de la théologie. Il manque à l'Alexandrin, ainsi qu'aux autres écrivains ecclésiastiques antérieurs à Nicée, les distinctions claires qui lui auraient permis de concilier les différentes affirmations de l'Evangile sur ce point... L'origénisme authentique est sur beaucoup de points une doctrine qui cherche encore son expression et demeure pour cela imparfaite ; elle offre prise à bien des incompréhensions... (p. 121).

Enfin deux considérations ultimes nous mettent en face du rôle intermédiaire joué par le Fils, agent et modèle de la création en général, et de la création de l'homme en particulier ; du rôle de l'âme de Jésus-Christ, image de l'Image. C'est l'union de l'âme de Jésus au Logos qui fait de cette âme l'image de l'Image. Par là, s'ouvrent des perspectives sur la doctrine d'Origène relative à l'union hypostatique et au but de l'Incarnation (p. 122-142).

b) Un texte du Commentaire sur S. Jean éclaire toute la seconde partie de la thèse. En bref,

> nous avons reçu à la création une participation à l'image de Dieu. Mais le péché l'a recouverte, imprimant sur nous l'image du diable. Si nous effaçons cette dernière, si nous nous tournons résolument, avec le secours de sa grâce ; vers notre modèle, qu'il s'agisse de notre modèle immédiat, le Christ, ou de notre modèle médiat, le Père, la première image réapparaîtra et la pratique de la vie chrétienne nous fera progresser de l'image jusqu'à la ressemblance. Celle-ci sera complète lorsque, ressuscités avec le Christ, nous serons semblables à son image glorieuse, c'est-à-dire à son humanité divinisée (p. 145).

Qu'est-ce que « la création de l'homme selon l'image de Dieu » ? — Origène admet une double

création ; celle qui est « selon - l'image » et qui concerne l'âme ; celle qui concerne le corps, en qui l'image ne saurait se trouver (p. 148-153). — Quelles que soient les façons d'exprimer le « lieu » de ce « selon - l'image », il s'agit toujours en définitive de l'âme ou d'une faculté de l'âme. Le refus d'Origène de voir le « selon - l'image » dans le corps n'entraîne pas un mépris du corps : le corps, en effet, est le sanctuaire abritant l'image (p. 153-160). Quant au contenu du « selon - l'image », il est extrêmement complexe :

L'image de Dieu est, en nous, une « source de connaissance ». — « Puisque l'intelligence est une image intellectuelle de Dieu, par elle on peut connaître quelque chose de la nature de la divinité. » Il suffit pour cela que l'esprit se regarde lui-même et y constate le « désir de piété et de communion avec Dieu » qui s'y trouve. C'est ainsi que notre homme intérieur devient « un parfait Israélite », c'est-à-dire que, conformément à l'étymologie d'Israël, « il peut voir Dieu ». Seul celui qui est selon - l'image a le droit d'y prétendre. Tout cela concerne ce que nous appellerions la connaissance de Dieu par l'image subjective, c'est-à-dire par le selon - l'image qui se trouve dans le sujet connaissant. On trouve aussi chez Origène une connaissance de Dieu par l'image objective, c'est-à-dire une connaissance qui part de choses d'ici-bas, images des réalités célestes ; elle suit le mouvement des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu...

L'analogie des « *logika* » avec le Logos va plus loin encore. Non seulement le Verbe est comme une source de divinisation et de connaissance, mais il fait de l'âme une source semblable : « De même que cet unique puits qu'est le Verbe de Dieu devient des puits, des sources, des fleuves innombrables, de même l'âme humaine, qui est selon l'image de Dieu, peut avoir en elle et produire d'elle-même des puits, des sources et des fleuves. » Ce puits d'eau vive dans l'âme, c'est un certain *cœlestis sensus* et l'image de Dieu qui y est cachée. Echo de Joan., IV, 14, « l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau vive jaillissant vers la vie éternelle », de Joan., VII, 38 « celui qui croit en moi, à ce que dit l'Ecriture, de son sein couleront des fleuves d'eau vive », et, à travers ces paroles du Christ, de toute une littérature prophétique (p. 174-175).

Quelle dignité pour l'âme que cette participation à l'Image ! Bien que constituant le plus profond de la nature humaine et angélique, le selon-l'image, comme la qualité de « logikos » qui lui est identique, possède un contenu surnaturel, une communication divine, en substance, ce que notre théologie actuelle appelle la grâce sanctifiante. Mais il s'agit d'une perfection possédée par l'âme avant sa chute : n'oublions pas, en effet, qu'Origène admet la préexistence des âmes (p. 175-179).

Il reste donc à connaître en quels termes est présentée par Origène l'image que le péché laisse en notre âme, ce que devient alors notre participation à l'image de Dieu et comment il est possible d'éliminer les conséquences du péché (p. 181-215). Le péché met en nous des images opposées à celle de Dieu, images du diable ou images de bêtes. Mais l'image de Dieu n'est pas détruite pour autant : elle reste enfouie sous l'accumulation d'images adverses, maintenant chez son porteur une désunion intérieure, qui est caractéristique du péché ; elle rend donc encore possible la conversion, tant que la volonté pervertie n'est pas devenue complètement esclave de la chair. Et même dans ce cas le pécheur ne peut se redresser de lui-même ; seul le Christ a le pouvoir de déblayer les puits de notre âme des immondices qu'y ont accumulées nos fautes ; il doit délivrer notre libre arbitre de l'esclavage du péché pour lui rendre sa force...

c) Que sera cette remontée de l'âme vers Dieu?

Si la Rédemption par le Christ, jointe à notre pénitence personnelle, nous rend l'image reçue à la Création, l'œuvre de notre assimilation à Dieu n'en est pas pour autant achevée... Il ne suffit pas à l'homme d'être marqué, comme une monnaie, par l'empreinte divine : cela n'est qu'un point de départ. L'image n'est qu'une divinisation inchoative, en puissance. Le but, c'est de ressembler à Dieu le plus possible, par l'intermédiaire de son Verbe.

On retrouve donc chez Origène la distinction de l'image et de la ressemblance. Malgré certains textes en sens opposé, il semble que la ressemblance finale n'est pas seulement restauration de la similitude première (l'apocatastase), il y a, en effet, entre image et ressemblance, une relation d'acte à puissance. Il semble donc difficile d'éliminer l'idée d'un progrès réel entre la vie d'avant la chute et celle de la fin des temps (p. 217-222). Sur la voie de ce progrès spirituel, notre relation au Christ présente trois aspects qui se complètent : tout d'abord, l'imitation de Jésus-Christ met l'accent sur notre effort personnel ; ensuite, l'action du Christ lui-même forme les fidèles et se forme en eux : rôle de la grâce ; enfin, le Christ étant toute vertu, l'imitation du Christ par la pratique des vertus est une véritable participation à l'essence même du Christ (p. 222-232). L'imitation du Christ suppose qu'on le contemple ; et la contemplation agit d'elle-même pour nous transformer en l'image du Christ. Celui qui est ainsi transformé par la contemplation aperçoit la bonté originelle de toutes choses dans les idées divines et acquiert pour ainsi dire, le regard de Dieu lui-même sur le monde (p. 232-236). Pour Origène comme pour S. Irénée et Clément d'Alexandrie, le Saint-Esprit est le principal agent du passage de l'image à la ressemblance : en ceux qui reçoivent son action, il marque son sceau (p. 232-239).

Tous ces éléments nous indiquent la doctrine d'Origène sur la grâce :

Nous la voyons mêlée à toute l'histoire du progrès spirituel. Elle est prévenante, puisqu'elle s'identifie avec l'image que l'homme a reçue à la création, puisque la destruction des images diaboliques et bestiales est avant tout l'œuvre du Christ : Dieu et son Verbe ont partout l'initiative. Elle est adjuvante comme le principal agent de l'ascension spirituelle ; la marche vers Dieu est l'œuvre du Logos qui forme l'homme, se forme en lui; la pratique des vertus est une communication de l'essence du Logos. Elle est enfin subséquente, car elle opère cette divinisation de l'homme, cette transformation en l'image glorieuse du Sauveur, qui est la ressemblance achevée (p. 242).

Nous avons lu avec plaisir cette belle étude et nous nous sommes efforcé d'en traduire les idées principales sous un forme accessible aux esprits moins initiés à la grande théologie. Les obscurités et même les erreurs d'Origène ne doivent pas nous empêcher d'admirer sa conception des âmes justifiées s'élevant progressivement vers Dieu par la purification, le dégagement des liens terrestres et

la contemplation transformante. La thèse du Père Crouzel fait honneur à son auteur et à la faculté de Stasbourg qui l'a couronnée.

* *

4. — A l'occasion de la thèse du P. Crouzel, le R. P. Camelot, a esquissé une synthèse de « *La théologie de l'image de Dieu* »[4], en s'inspirant des principaux ouvrages publiés récemment ; aux deux livres recensés dans l'*Ami*, le savant dominicain ajoute : A. Mayer, *Das Bild Gottes im Menschen nach Clemens von Alexandrien* (*Studia Anselmiana,* 15), Rome, 1942 ; J. T. Muckle, *The Doctrine of St. Gregory of Nyssa on Man as the Image of God,* dans *Mediaeval Studies* (Toronto), 7, 1 et 45 ; H. Merki, ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ, *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* (*Paradosis,* VII), Fribourg (Suisse), 1952; — Hugo Rahner *Das Menschenbild des Origenes* (Eranos-Jahrbuch, XV), Zurich, 1948 ; Miss H. C. Graef, *L'image de Dieu et la structure de l'âme chez les Pères grecs,* dans *La Vie spirituelle, Supplément* 22, sept. 1952. Mais l'attention de l'auteur se porte surtout sur Origène, S. Athanase et S. Grégoire de Nysse.

Pourquoi cette attention donnée à la théologie de l'image de Dieu ? C'est que ce thème, dans la théologie des Pères, surtout des Pères grecs, est

vraiment central ; on y voit se rencontrer à la fois la christologie et la théologie trinitaire, l'anthropologie et la psychologie, la théologie de la création et celle de la grâce, le problème de la nature et de la surnature, le mystère de la divinisation, la théologie de la vie spirituelle, les lois de son développement et de son progrès. On y voit aussi converger les influences les plus diverses, grecques et bibliques, et se poser à nouveau le problème toujours aigu des rapports entre christianisme et hellénisme (p. 444).

Ces considérations suffisent à montrer l'intérêt de cette synthèse. Nous ne ferons qu'indiquer les points étudiés par l'A. ; ils correspondent d'ailleurs aux trois divisions que nous avons adoptées pour recenser l'ouvrage du P. Crouzel : I. *Le Christ, Verbe incarné, image de Dieu* ; — II. *L'homme créé à l'image de Dieu* ; — III. *De l'image à la ressemblance.* Mais il nous semble plus intéressant de résumer les « réflexions » du dominicain, « soulignant l'intérêt des études sur l'image et montrant en quel sens on pourrait les poursuivre et les prolonger ».

a) L'*origine* de ces étude sur l'image est certainement le texte de la Genèse, I, 26-27 ; mais ce texte, pour les chrétiens et avant eux pour Philon, se lisait dans la traduction des LXX, « où les mots d'εἰκών et d'ὁμοίωσις se présentaient chargés de résonances nouvelles ». De là, pour le *développement* de la doctrine, l'importance de la tradition hellénistique dans l'interprétation du texte : influence du « platonisme » ou mieux du « philonisme ».

b) Cette influence du néoplatonisme a-t-elle été, chez les Pères, délétère ? Ce contact a-t-il été déformant au point de vue doctrinal ?

Ne faudrait-il pas dire, au contraire, en reprenant une image qui leur est familière, qu'en assimilant et en intégrant les « dépouilles des Egyptiens », Origène et les autres ont été à même de mettre en meilleure lumière et d'exploiter les richesses cachées dans leurs propres trésors, ou, pour parler sans métaphore, que les concepts philosophiques leur ont servi d'instrument dialectique pour développer et expliciter les virtualités contenues dans la révélation ? Que parmi les valeurs ainsi intégrées tout ne fût pas du même aloi, et que sur tel ou tel point il y ait eu en effet contamination, il n'y a pas à le nier et l'histoire des hérésies est là pour en témoigner. Mais c'est à la tradition et au magistère vivant de l'Eglise qu'il appartenait d'écarter ou de purifier ce qui en cette intégration pouvait en effet risquer d'être contamination ou déformation. Elle a su ainsi rejeter ce qui dans l'origénisme était hypothèse par trop hasardeuse et danger pour la vrai foi (p. 466-67).

S. Athanase a opéré déjà cette sorte d'épuration ; mais pour lui les grandes préoccupations théologiques sont ailleurs. Avec S. Grégoire de Nysse,

la théologie de l'image reprend de la vigueur ; si elle a été, à la suite des controverses ariennes, pratiquement évacuée de la théologie trinitaire, elle retrouve, pour l'anthropologie et pour la mystique, une nouvelle fécondité.

c) Mais, pour être complet il faudrait poursuivre l'enquête et s'arrêter auprès de S. Augustin, chez qui la théologie de l'image reparaît au premier plan :

Si le théologien du *De Trinitate* cherche dans l'homme une analogie du mystère de Dieu, ce n'est pas d'abord sous l'influence des *libri platonici,* ni par goût de spéculations arbitraires sur le nombre trois, c'est parce que sa *foi* lui dit que l'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu et que dès lors il pense pouvoir retrouver dans l'activité *spirituelle* de l'âme humaine mieux qu'un vestige, une image de la Trinité (p. 468).

Et S. Thomas ? — Dans son traité de la création de l'homme, il a consacré « une question grandiose à la théologie de l'image » (I^a, q. 93), où il retrouve les problèmes auxquels Origène s'était déjà affronté.

Le contexte de cette question est augustinien, mais à travers S. Augustin, c'est toute la théologie patristique, encore très vivante, qui est ici présente et animatrice. Il ne s'agit pas seulement d'une question traitée en passant parmi beaucoup d'autres. Tout le schéma de l'*exitus* et du *reditus* sur lequel est édifiée la *Somme* n'est-il pas celui de l'exemplaire et de l'image ? Pour s'en convaincre il suffit de relire les phrases si éclairantes du *Prologue* de la *IIa pars* : « Postquam prædictum est de exemplari, scilicet de Deo, restat ut consideremus de ejus imagine, id est de homine ». L'image doit retourner à l'exemplaire d'où elle est sortie ; et c'est tout le sens de la « moralis consideratio » de S. Thomas (p. 468).

d) Une dernière suggestion concerne la valeur ou les lacunes de ce thème en lui-même ou comme principe organisateur d'une synthèse théologique : d'une part,

l'*image* peut représenter comme le centre explicatif de l'enseignement révélé, centre à partir duquel tout s'enchaîne et devient intelligible. L'image est le lien qui relie l'homme à Dieu, elle explique comment l'homme vient de Dieu et comment il doit retourner à Dieu son modèle. Elle permet de remonter du mystère de l'hom-

[4] « *La théologie de l'Image de Dieu* », dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 1956, p. 443-471.

me et de la création jusqu'au mystère de Dieu lui-même, puisque le *Logos* est image — et de montrer comment le mystère de l'homme se rattache au mystère de Dieu.

D'autre part, elle représente un effort intéressant pour construire une « anthropologie théologique »... Dans l'ensemble d'une synthèse théologique, cette doctrine de l'homme « selon l'image » situe l'homme à sa vraie place et dans son rapport le plus profond avec Dieu, rapport qui fonde sa plus haute dignité de créature faite à l'image, à l'image du Verbe, fils unique de Dieu.

Cette théologie se construit et se développe à l'intérieur d'une histoire du salut : par là elle échappe à tout platonisme :

Il ne s'agit pas d'un mythe gnostique ou d'un cycle inéluctable de processions et de retours, mais de la libre initiative de Dieu, créant l'homme « à son image et à sa ressemblance », de la liberté de l'homme perdant par sa faute la ressemblance divine et du Christ-Image se faisant homme pour aider l'homme « selon l'image » à retrouver la ressemblance divine, jusqu'à la fin des temps où les hommes seront enfin « conformes » au corps de gloire du Fils de Dieu, et mieux encore « à celui qui est dans le corps » (Origène, *De oratione*, 22, 4).

Il y a ici tous les éléments d'une synthèse théologique grandiose.

e) Toutefois, cette théologie de l'image, riche et féconde, reste encore, tout compte fait, incomplète et insuffisante. Comme tout effort humain, elle reste radicalement inadéquate au mystère divin ; et elle présente des lacunes, voire des dangers : subordinatianisme, auquel n'a pas échappé Origène ; — métaphore de l'image et des termes synonymes ; — insuffisance dans la précision des rapports de la nature et de la surnature.

Il resterait encore à faire la place de cette théologie de l'image dans l'élaboration d'une théologie spirituelle. Il conviendrait de souligner avec le P. Crouzel et surtout avec Miss Graef, combien la conception des Pères grecs touchant la vie spirituelle « est étroitement liée à leur conception théologique et psychologique de l'homme » ; combien la théologie de l'image peut fonder une théologie « spirituelle » ou « mystique » :

Elle cherche à retrouver les lois de la vie spirituelle non pas à partir d'une expérience, mais à partir de la structure même de l'âme, créée à l'image de Dieu et par là animée d'un profond dynamisme spirituel, qui ne tend à rien moins qu'à la contemplation de Dieu et à l'union la plus étroite avec lui... L'homme n'est vraiment homme qu'en se dépassant lui-même, et en retournant à celui dont il est l'image. C'est là le sens le plus profond d'une théologie de l'image (p. 471).

* *

5. — Le volume du R. P. Gabriel GIAMBERARDINI, O.F.M., du Séminaire franciscain oriental de Ghiza (Egypte), a été composé pour commémorer le 16e centenaire de l'exil de *S. Hilaire de Poitiers* [5]. L'auteur s'est proposé deux buts : retracer la physionomie de S. Hilaire dans le cadre de son activité pastorale et littéraire ; donner quelques extraits de ses œuvres, traduites du latin, de manière à procurer au grand docteur une audience plus large auprès des lecteurs de langue italienne.

L'ouvrage est divisé en trois chapitres, relativement courts, suivis de textes choisis.

Le premier chapitre décrit *l'homme*, retrace les péripéties de son existence tourmentée, énumère ses écrits en rappelant leur style et leur méthode. Tout cela d'une façon sommaire, mais suffisante pour le lecteur qui ne se soucie pas des considérations de la critique. Suit la traduction du livre I du *De Trinitate*, dont le texte latin est pris dans l'édition Migne. De copieuses notes expliquent les formules moins usuelles, précisent l'orientation de la pensée d'Hilaire, indiquent le sens exact de certains termes philosophiques, relèvent les allusions aux anciens systèmes philosophiques, etc. Une analyse des livres II - XII du *De Trinitate* permet de résoudre quelques difficultés dogmatiques inhérentes à la terminologie d'Hilaire et relatives aux problèmes trinitaires.

D'ailleurs, on y revient plus loin, au ch. II, étudiant en S. Hilaire *le théologien*. Pour mieux fixer la pensée du docteur de Poitiers, l'A. l'a replacée en face des mouvements intellectuels des grandes écoles d'Orient. Grâce à ses contacts avec l'Orient, Hilaire a pu réaliser d'heureux rapprochements et créer un enseignement où la raison humaine, éclairée par la foi, sait utiliser les deux grandes sources théologiques, l'Ecriture et la Tradition. La christologie, appuyée sur la mariologie, est présentée ici comme une remarquable synthèse dans l'œuvre d'Hilaire. Ce sujet a été choisi parce qu'il est précisément le point sur lequel l'orthodoxie de l'évêque de Poitiers a été parfois révoquée en doute. Brièvement l'A. rappelle les solutions données dans ses ouvrages antérieurs : divinité du St-Esprit, possibilité de la douleur dans le Christ, inséparabilité de la divinité et de l'humanité dans le triduum de la mort. Plus loin, une note ajoutée au texte du livre VII, *De Trinitate*, apportera un éclaircissement utile sur la pensée d'Hilaire relativement à la « kénose ».

Le ch. III étudie en S. Hilaire *l'apologète*, défenseur des doctrines catholiques, contre le manichéisme, le césaropapisme, le monarchianisme, l'adoptianisme, l'arianisme. Ici, très particulièrement, Hilaire doit être lavé de toute tendance subordinatienne, de toute compromission doctrinale avec les homéousianistes. S'il a accepté le terme d'ὁμοιούσιος, c'est en en excluant tout sens hétérodoxe. Dans son remarquable article du *D.T.C.*, auquel il faudra toujours se référer, le P. Le Bachelet fait le point exact de la critique. Excusons-nous de deux citations ; elles seront utiles aux lecteurs :

L'ὁμοούσιος du symbole de Nicée signifiant que le Fils est *consubstantiel* au Père, Hilaire ne pouvait qu'en être le partisan, du jour où il le connut. Dans ses écrits dogmatiques, il le défend contre les attaques et les fausses interprétations des adversaires... Mais le fait que d'abord, comme il nous l'a dit lui-même, il ait tenu l'idée exprimée par le mot sans connaître ce dernier ; le fait que plus tard encore..., il ait exposé la doctrine orthodoxe sans employer la formule nicéenne, prouve qu'il savait distinguer entre le dogme, qui est un, et l'expression du dogme qui peut être multiple, quand des équivalents réels existent. Cette considération explique comment, sans être lui-même homéousien,

[5] Gabriele GIAMBERARDINI, O. F. M. : *S. Ilario di Poitiers, e la sua attività apostolica e letteraria*. Gr. in-8 de IV-268 p., 20 gravures hors-texte. Le Caire, 1956 (au Séminaire franciscain de Ghiza).

le saint évêque a pu admettre la formule ὁμοιούσιος, *d'une substance semblable* ; formule susceptible d'un sens faux et d'un sens exact. On peut vouloir, en l'employant, affirmer la similitude en niant l'unité ou l'identité de substance entre le Père et le Fils ; la formule est alors hétérodoxe, car la multiplication numérique de la substance divine entraîne, de soi, le dithéisme ou le trithéisme. Mais on peut aussi vouloir simplement affirmer que le Fils est semblable au Père quant à la substance, pour accentuer la réalité substantielle de l'un et de l'autre ou le caractère d'*image du Père*, qui convient au Fils d'après les saintes Ecritures ; dans ce cas, l'unité ou identité de substance n'est pas niée, elle est même virtuellement affirmée par quiconque oppose l'ὁμοιούσιος à l'ἀνόμοιος des ariens et rejette en même temps le dithéisme ou le trithéisme. Le procédé d'Hilaire, dans le traité, *De synodis*, consiste précisément à montrer aux homéousiens qu'il leur est impossible de soutenir logiquement l'ὁμοιούσιος de la seconde façon sans admettre l'ὁμοούσιος entendu sainement, dans le sens où les Pères de Nicée l'avaient pris... (VI, 2423-24).

On oppose S. Hilaire à S. Athanase ; mais la différence d'attitude des deux défenseurs de la foi s'explique facilement sans dommage pour le dogme.

Ecrivant pour rapprocher les évêques d'Orient et d'Occident, (S. Hilaire) a pu être entraîné par son désir de conciliation et par ses sympathies personnelles à juger trop favorablement les symboles, à laisser dans l'ombre les côtés défectueux et à mettre en relief les côtés acceptables. La supposition est d'autant plus fondée que S. Athanase, composant un an plus tard un écrit de même titre (*De synodis*), porta sur quelques-unes des formules homéousiennes un jugement plus sévère... Mais il faut aussi reconnaître que la différence d'appréciation s'explique en grande partie par la diversité des buts et des circonstances. L'Athanase de l'Occident composa son écrit avant le concile de Rimini, alors que le parti homéousien, franchement opposé au parti anoméen et jouissant de la faveur impériale, semblait promettre un retour à la pleine orthodoxie ; l'Athanase de l'Orient composa le sien après ce même concile, dont le résultat avait été l'écrasement du parti homéousien et la suprématie du parti homéen avec l'intrusion d'un credo impérial : le temps n'était plus aux ménagements ni aux essais de conciliation... Du reste, Hilaire n'avertit-il pas lui-même ses lecteurs (*De syn.*, 8, col. 484) de ne pas se prononcer avant d'avoir pris connaissance de tout son écrit ? Or, à la fin, il exhorte de toutes ses forces les homéousiens à se rallier simplement à la foi de Nicée. N'était-ce pas entendre que, s'il les croyait en bonne voie, il ne les croyait cependant pas arrivés au terme (id., 2424-25).

Dans sa défense du dogme catholique contre les hérétiques, S. Hilaire a toujours en vue l'intégrité ecclésiale fondée sur l'unité de foi et l'indépendance à l'égard des pouvoirs civils. C'est à propos de cette indépendance que l'A. a cru utile d'insérer deux ouvrages de polémique : le *Contra Constantium Imperatorem*, Constance intervenant par la puissance impériale en faveur des ariens ; et le *Contra Auxentium episcopum mediolanensem*, l'évêque arien de Milan s'efforçant d'établir l'hérésie grâce aux insinuations et au mensonge.

L'ouvrage du P. Giamberardini est parfaitement adapté au but que l'A. s'est proposé : faire connaître S. Hilaire dans son apostolat et dans ses œuvres. L'attention du lecteur y est suffisamment éveillée sur les difficultés d'interprétation de la doctrine de l'évêque de Poitiers. Une bibliographie importante (p. 247-49) permettra aux studieux de poursuivre leurs études sur la vie, les œuvres et la doctrine d'Hilaire. Un index analytique donne toute facilité de retrouver dans le volume les sujets abordés. Ajoutons que vingt planches d'illustrations achèvent de faire du volume une œuvre où l'agréable se mêle à l'utile.

* *

6. — Nous pourrions intituler ce nouveau paragraphe : « *Christologie alexandrine* ». — Il s'agit, en effet, de la doctrine de S. Athanase et de S. Cyrille d'Alexandrie sur l'âme du Christ.

a) L'étude sur S. Athanase est due au R. P. GALTIER, S. J. Elle a été publiée dans « *Gregorianum* », sous le titre : *Saint Athanase et l'âme du Christ*[6]. Nous éviterons d'indiquer les théologiens, même contemporains, contre lesquels G. s'efforce de rétablir ce que toute la tradition théologique a cru être vrai, à savoir que

la doctrine opposée (par Athanase aux Ariens) implique manifestement la notion de ce qu'on appelle communément homme, et S. Athanase, semble-t-il, n'a jamais songé qu'il y en eût plus long à dire à ce sujet. On chercherait vainement chez lui un exposé théorique de ce qu'il entend par l'humanité du Christ. Là-dessus, la doctrine commune est seulement que, lorsqu'a surgi l'erreur d'Apollinaire, il lui a spontanément opposé la pensée commune : pas d'homme sans âme (p. 554).

Opinions divergentes :

Dans le Christ, S. Athanase n'aurait vu que le Verbe et son corps. Il ne lui en fallait pas davantage pour expliquer les textes dont on se faisait une arme contre sa divinité. C'est seulement la controverse avec les disciples d'Apollinaire qui l'aurait rendu attentif aux paroles comme celle de Jo., x, 17-18, où le Christ parle de son âme comme du principe de sa vie humaine (p. 554).

Une autre question s'est posée à ce propos, qui a retenu plus encore l'attention. On s'est demandé si c'est bien une nature humaine individuelle que S. Athanase a attribuée au Fils de Dieu incarné... (p. 555).

Cette seconde interprétation ne retient pas longuement le P. G. Le *Contra arianos*, en effet, affirme expressément que « tout comme le Seigneur est devenu homme en revêtant notre chair, nous, hommes, du fait de notre assomption par le Verbe à raison de sa chair, nous sommes divinisés et nous héritons de la vie éternelle ».

Mais ce n'est là qu'une question « préalable ». Est-il vrai qu'Athanase n'aurait admis qu'une union de la divinité au seul corps humain, à l'exclusion de l'âme ? Il est certain qu'à partir de 362, au concile d'Alexandrie, S. Athanase a admis la présence d'une âme humaine dans le corps du Christ. Il approuve, en effet, la profession de foi des chrétiens accusés de dénier cette âme au Christ : « Le Seigneur, étant devenu homme pour nous, il n'était pas possible que son corps fût sans esprit et, de ce fait, ce n'est pas seulement le corps mais aussi l'âme qui, dans le Verbe lui-même, a bénéficié du salut » (*Tomus ad Antiochenos*, 7).

Mais « on accorde généralement que dans les débuts de la controverse arienne, il ne s'est jamais expliqué lui-même sur cette question. Toutefois, la

[6] P. GALTIER : *Saint Athanase et l'âme du Christ*, dans « *Gregorianum* », 1956, p. 553-589.

philosophie d'Athanase nous le manifeste comme n'ayant pas l'idée d'un corps humain dans âme :

Dans le *Contra Gentes*, il a des chapitres entiers (30-34) pour prouver que chaque homme a une âme immortelle, par laquelle il se distingue des animaux. C'est à elle et à son νοῦς qu'il doit de discerner ce qui lui est utile ou nuisible et, en général, de pouvoir régler lui-même sa conduite. A la différence du corps, cette âme est immortelle et le corps lui doit sa propre vie ; elle consiste à être mû par l'âme et elle prend fin quand l'âme cesse de le mouvoir. Quand l'homme meurt, ce n'est point l'âme qui meurt, c'est le corps, et il meurt parce que l'âme l'abandonne (p. 572-573).

Au cours de la controverse arienne, la conception de l'homme demeure la même. G. dissipe en terminant les objections ou les difficultés soulevées contre l'interprétation commune de la pensée de S. Athanase ; et il conclut : « Ce n'est pas seulement en s'autorisant de quelques détails de son vocabulaire que se peut conjecturer la pensée de S. Athanase au sujet de l'âme humaine du Christ. C'est la doctrine formellement professée par lui sur l'homme en général ; c'est son interprétation personnelle des traits les plus saillants de la psychologie du Christ, qui oblige à lui reconnaître sur ce point une pensée toute à l'opposé de celle des Ariens et des disciples d'Apollinaire » (p. 589).

b) Le même problème s'est posé pour S. Cyrille d'Alexandrie. On s'est demandé s'il ne faisait aucune place à l'âme humaine dans sa christologie. Controverse qui a alimenté les revues catholiques depuis six années. Dom DIEPEN, bien connu de nos lecteurs, s'y est intéressé dans une récente étude, *La Christologie de S. Cyrille d'Alexandrie et l'anthropologie néoplatonicienne* [7], dans « *Euntes Docete* », 1956, p. 20-63.

Au fond de sa christologie, dit-on, il y a cette idée que l'homme est un esprit incarné et que, par conséquent, c'est en s'unissant, non pas à une âme, mais à une chair qu'un esprit devient homme. Dans cette perspective, l'âme n'entre pas en ligne de compte dans le processus de l'Incarnation ; elle n'a pas non plus le rôle à jouer dans le système christologique construit sur cette base. Le fait que la chair assumée par le Verbe était animée d'une âme spirituelle peut bien être reconnu par Cyrille ; il n'entre pas dans sa définition de l'Incarnation et voilà pourquoi l'âme du Sauveur apparaît si peu dans la christologie cyrillienne avant 428... (p. 26).

Cyrille est resté toujours fidèle à la même conception de l'Incarnation. C'est si vrai que, même après Ephèse, quand il aura reconnu la nécessité d'affirmer plus expressément l'existence d'une âme humaine dans le Christ, cette affirmation aura toujours un peu l'allure d'un élément ajouté plutôt qu'intégré au système... (p. 27).

Bien des auteurs contemporains ont été impressionnés par les arguments apportés en faveur de cette thèse. La question est délicate et mérite attention. Nous n'avons pas l'intention de la discuter ici ; nos lecteurs se reporteront à l'article de dom Diepen. Le docte bénédictin entend bien ne pas franchir le seuil de la christologie et s'arrête à l'anthropologie : « S. Cyrille, dit-il, a livré les sources de son anthropologie. L'Ecriture sainte d'abord, dont un texte est cité implicitement, l'insufflation de la Genèse, et l'autre explicitement, le mot du prophète Zacharie, XII, 1 : « *Ainsi parle le Seigneur qui étend les cieux et fonde la terre et façonne l'esprit de l'homme en lui* ». Mais l'autre appui que cherche notre Docteur, c'est le sens commun, lequel nous dicte que c'est l'homme qui naît et non son corps, ni son âme... La révélation et la raison naturelle n'ont qu'un enseignement sur la nature de l'homme. Mais la parole de Dieu souligne davantage notre dignité, et donc un certain dualisme dans notre être, composé d'âme et de corps, c'est-à-dire d'esprit et de matière. La raison naturelle et le simple bon sens suffiront pour nous mettre en garde contre des exagérations et nous assurer que malgré cette composition étonnante, merveille de la création, nous sommes bien un être unique, l'homme. Telles sont, dans leur grandeur et leur simplicité, les vues de S. Cyrille d'Alexandrie sur la nature de l'homme » (p. 63).

En ce qui concerne la christologie elle-même [8], dom Diepen étudie *Les douze anathématismes au concile d'Ephèse et jusqu'en 519*. Pour notre auteur, « le concile d'Ephèse, session I du 22 juin 431, offre une première partie strictement dogmatique, qui a pour point culminant la deuxième lettre de S. Cyrille à Nestorius, véritable lettre dogmatique, définition du mystère de l'Incarnation par le troisième concile œcuménique. Puis une deuxième partie, plutôt juridique, mais qui implique un jugement dogmatique. Moins enlevée que la première, elle se déroule selon l'étiquette des canons, enquête en règle, aboutissant à la sentence judiciaire, officiellement signée par tous les membres du tribunal œcuménique. Elle a aussi son point culminant : c'est la troisième lettre de S. Cyrille à Nestorius, lettre synodale avec les douze Anathématismes, formulaire que Nestorius aurait dû signer. Et l'ancien patriarche est déposé pour avoir refusé jusqu'à ce jour d'y apposer sa signature (p. 325).

Deux notes s'ajoutent à cette conclusion : les anathématismes à Rome au Vᵉ siècle ; les anathématismes au concile de Chalcédoine. L'A. y montre que l'autorité doctrinale des anathématismes a toujours été reconnue. Si le concile de Chalcédoine ne leur donna pas une approbation explicite, ce fut, sans doute, pour imiter la prudence et l' « économie » de S. Cyrille lui-même :

En 432, S. Cyrille avait repoussé énergiquement toutes les propositions de paix impliquant l'abandon des Anathématismes. Mais une fois leur orthodoxie reconnue et leur existence légitime admise par les Orientaux, S. Cyrille a cru bon de ne pas insister et de ne pas faire de la signature des Anathématismes une condition de cette paix (p. 337) [9].

(*A suivre*). A. MICHEL.

[7] H.-M. DIEPEN : *La christologie de S. Cyrille d'Alexandrie et l'anthropologie néoplatonicienne*, dans « Euntes docete », 1956, p. 20-63. (Arti Graphiche A. Chicca, Roma-Tivoli).

[8] H.-M. DIEPEN : *Les douze anathématismes au concile d'Ephèse* et *jusqu'en 519*, dans la *Revue thomiste* 1955, p. 300-338.

[9] Nous regrettons de n'avoir pas reçu le volume de Francis A. Sullivan, S. J. : *The Christology of Theodore of Mopsueste*. In-8 de VIII-304 p. (Université grégorienne), 1956. Nous le signalons à nos lecteurs.

LAÏCISME ET LAÏCITÉ

Quelques principes à rappeler

Les discussions qui reprennent à chaque campagne électorale, les débats parlementaires depuis plus d'un demi-siècle sur le sens et la portée des mots « *laïque, laïcité, laïcisme* », les explications que tentent de nous donner les revues, plus simplement encore le malaise indéniable qui saisit lorsque d'homme à homme, un curé et un instituteur tentent de débrouiller le problème de l'école: autant de raisons d'essayer d'y voir clair et d'établir les principes que nous ne devrions jamais perdre de vue. Il ne saurait être question ici de tracer une histoire de la querelle : d'autres l'ont fait avant nous [1], en se plaçant, du reste, dans des perspectives différentes. Nous ne songeons pas, non plus, à reprendre la question de l'école confessionnelle : il faudrait y consacrer un autre article. Mais, avec le seul souci de préciser la pensée exacte de l'Eglise, nous voudrions répondre à une double question : 1° Quelles réalités se cachent sous le terme de *laïcisme* ? — 2° Quels sont les sens du mot de « *laïcité* » ? Une bibliographie sommaire permettra au lecteur de compléter ces données.

I. — LAICISME

Ouvrons notre vieux Littré. On lit au mot « *laïcisme* » : « Mot vieilli qui désigne une doctrine répandue au XVI^e^ siècle en Angleterre et qui reconnaissait aux laïques le droit de gouverner l'Eglise ». Nous pouvons passer rapidement. Prenons le dictionnaire Larousse : *laïcisme :* « L'ensemble, le caractère des laïques » ; — « laïque : qui n'est ni ecclésiastique, ni religieux. Indépendant de toute confession religieuse. » — *Laïcité :* « Caractère laïque. Conception *politique* (nous soulignons) visant à confiner étroitement les Eglises dans leur rôle religieux, par exemple en leur interdisant de s'occuper d'enseignement, d'hôpitaux... » C'est déjà un peu plus précis mais poursuivons notre recherche.

E. Lavisse (1842-1922) emploie une formule souvent citée et qui mérite de nous arrêter : « Etre laïque, c'est refuser aux religions qui passent le droit de gouverner l'humanité qui dure... C'est refuser la définition de la terre « vallée de larmes », ne pas admettre que les larmes soient nécessaires et bienfaisantes, ni que la souffrance soit providentielle... c'est ne point s'en remettre à un juge siégeant par delà la vie, du soin de rassasier ceux qui ont faim, de donner à boire à ceux qui ont soif, de réparer les injustices et de consoler ceux qui pleurent... c'est ne prendre son parti d'aucune misère... » [2]. Cette définition oratoire vise une conception de la religion que nous ne faisons pas nôtre : il est inutile de le rappeler.

Interrogeons maintenant Jules *Ferry* (1832-1893), dont l'athéisme militant est bien connu et dont l'action anticléricale se précise dès 1876. Jaurès, dans la préface de ses discours parlementaires [3], nous a laissé la réponse donnée par J. Ferry à quelqu'un qui lui demandait de justifier sa position en matière religieuse, sa position sur le plan scolaire : « Mon but : organiser l'humanité sans Dieu et sans roi ». Et le même Jaurès précisait, le 11 février 1895, du haut de la tribune parlementaire : « l'idée qu'il faut sauvegarder avant tout, c'est l'idée qu'il n'y a pas de vérité sacrée : ... c'est l'idée que toute vérité qui ne vient pas de nous est un mensonge... Si Dieu lui-même se dressait devant les multitudes sous une forme palpable, le premier devoir de l'homme serait de lui refuser l'obéissance et de le considérer comme l'égal avec qui on discute, non comme le maître que l'on subit... Voilà en quoi consiste la beauté de notre enseignement laïque. »

Nous avons en ces lignes un témoignage d'une grande netteté... On pourrait multiplier les textes, rappeler, par exemple, les discours de Viviani (1863-1925), en 1906 (séance du 8 novembre à la Chambre) : « La troisième République a appelé autour d'elle les enfants des paysans, les enfants des ouvriers et dans ces cerveaux obscurs (?), dans ces consciences enténébrées, elle a versé peu à peu le germe révolutionnaire de l'instruction. Cela n'a pas suffi. Tous ensemble par nos pères, par nos aînés, par nous mêmes, nous nous sommes attachés dans le passé à une œuvre d'anticléricalisme, à une œuvre d'irréligion. » (*J. O.* 1906, p. 2433). Nous remarquerons l'addition : il ne s'agit pas simplement de dénoncer les menées du clergé. Et si, à la séance du 17 novembre 1911, Viviani, invité à expliquer un article de l'*Humanité* (4 octobre 1904) où il avait parlé de la neutralité « mensonge et peut-être mensonge nécessaire », confessa que « ce jugement était sévère pour les hommes qui avaient été les instruments de la neutralité scolaire », il ne nia pas son propos : « faire une Université antireligieuse, et antireligieuse d'une façon active, militante et batailleuse... » Bien plus, il reprendra ce thème le 24 mars 1914, au Sénat, en rattachant l'œuvre entreprise à l'action des philosophes du XVIII^e^ siècle. C'était, en somme, faire écho au discours lointain de Paul Bert (1833-1886) à Auxerre, où il était question d'exterminer le clergé par l'article 7, « comme on détruit l'autre phylloxera par le sulfure de carbone » [4].

Il semble donc nettement prouvé que, dans la pensée des militants de la politique irréligieuse, placés au gouvernement ou à des postes de choix, de Quinet, Gambetta, J. Ferry, Paul Bert, Berthelot, Viviani, le laïcisme ait constitué une doctrine précise, élaborée avec soin, une doctrine dont ils s'efforceraient de faire passer les principes dans leur activité parlementaire ou éducatrice [5]. Nous ne forcerons donc pas les termes en résumant ainsi leur idéal : « écarter Dieu des institutions, des

[1] A. Dansette : *Histoire religieuse de la France contemporaine.* 2 vol. Flammarion, 1951 ; — E. Tavernier : *Cinquante ans de politique.* (Spes, s. d.).

[2] Discours de Nouvion en Thiérache, 1902 (et non 1920 comme le dit M. Ligot : *Laïcisme et laïcité,* 1926, p. 4).

[3] Discours, p. 29. Cf. M. Auclair : *La vie de Jaurès,* Ed. du Seuil, 1954, p. 119. Même idée chez E. Renan : *L'avenir de la science,* p. 37 et 39.

[4] *Cité* dans *Dictionnaire apologétique :* art. « *Ecole* », col. 1777.

[5] *Dictionnaire apologétique,* col. 1467.

lois et de la vie, fonder une morale indépendante pour une conscience autonome »[6].

A partir de l'instant où ce système de pensée, cette conception philosophique sont ainsi constitués, ils se trouvent indubitablement en conflit avec le dogme et la morale du christianisme.

On peut, on doit regretter qu'on ait choisi un mot qui possédait une signification déterminée fort ancienne, pour désigner une telle doctrine. Les clercs sont, d'après le Droit canonique (can. 108), ceux qui, par la première tonsure, sont consacrés au service de l'Eglise. Les laïcs, l'ensemble des fidèles (can. 948), le peuple chrétien. On a donc pris un vocable et, par un contre sens regrettable, on l'a chargé d'une acception qu'il ne possédait pas : ne serait-ce point parce qu'en 1880, l'ensemble des Français aurait protesté devant des appellations comme celles-ci : établissements « sans-Dieu », — maisons « a-religieuses » ou à fortiori « antireligieuses » ?

Ainsi donc, quand le mot *laïcisme* désigne un système, quand il comporte l'ignorance systématique de Dieu, de ses droits, de nos devoirs envers lui, il répond à une conception qui froisse, trouble, divise les Français. Il faut être loyal : beaucoup d'esprits, même détachés de croyances religieuses, ont depuis un quart de siècle répudié la conception de J. Ferry. Henri Guernut, en 1929, proposait à la Chambre des Députés une autre définition : le laïcisme, c'est « le droit que possède tout Etat de se défendre contre le cléricalisme, c'est-à-dire contre ceux qui font servir la religion à des fins temporelles. » — Mais s'il en était ainsi, serait-il très opportun de parler de *défense laïque ?* Sérieusement, peut-on parler, chez nous, de tentatives organisées pour imposer au pays la domination cléricale ?

Ce qui conduit l'Eglise à repousser le laïcisme, c'est à la fois une raison *doctrinale* et une raison *historique*.

Une raison doctrinale : le catholicisme enseigne que l'Evangile doit pénétrer la vie entière de ses membres, leur vie publique, privée, sociale, politique (au sens large du mot)[7]. Nous ne pouvons, en aucun cas, négliger les biens surnaturels, méconnaître cette souveraineté que le Christ-Homme conserve sur les choses temporelles. Pie XI dans l'encyclique « *Quas primas* » (III, 75), le 11 décembre 1925, sera particulièrement net à cet égard: « Le Christ possède sur tout ce qui est créé un pouvoir suprême et absolu ».

Si, à maintes reprises, l'Eglise a rejeté, chaque fois qu'on voulait voir là un principe *idéal*, la notion de séparation absolue entre les pouvoirs civils et religieux, — les vrais droits de l'homme naissant précisément de ses devoirs envers Dieu (Léon XIII, encyclique *Libertas*) — l'union entre les deux sociétés pouvant être comparées à celle qui réunit dans l'homme l'âme et le corps (Léon XIII, encyclique *Immortale Dei*), — « le principe qui prétend que l'Etat et l'Eglise *doivent* être séparés est, en toute vérité, complètement faux et au plus haut degré funeste » (Pie X, encyclique *Vehementer*), ce n'est pas pour imposer son autorité au pouvoir civil mais parce que ce séparatisme semble redoutable à tous égards. Il constitue une injure pour Dieu, qui est ignoré, un danger pour la société qui perd « ses forces spirituelles », un principe de décadence pour une nation, puisque, sur le plan moral, on ne bâtit point, quand le Seigneur est absent. Il convient de rappeler avec fermeté ces points : trop de chrétiens oublient que s'il est permis de parler d'indépendance absolue de l'Etat dans les questions purement techniques, proprement temporelles, dès lors que se trouve engagé l'intérêt spirituel et moral de ses enfants, qu'on aborde l'humain et l'éternel, l'Eglise peut et doit prendre parti. La désagrégation nucléaire ne l'intéresse point mais bien la bombe atomique. Tout ordre politique, économique, social, doit être pénétré de la vertu de l'Evangile, ce qui ne postule pas évidemment qu'il faille un prêtre comme président du Conseil, une sœur de St-Vincent de Paul au ministère de la Santé publique, un Jésuite au ministère du travail...

A des incroyants, il y a intérêt à présenter cet enseignement clair et net. Ils le discuteront, ils le repousseront peut-être : rien de plus normal. Mais ils ne sauraient y voir une nouveauté. Le catholicisme ne se réduit point à une conception philosophique sans action sur le comportement pratique de ses fidèles.

Il est intéressant de noter que le laïcisme a été jugé aussi durement par d'autres religions que par le catholicisme. En février 1949, un des principaux journaux de Tunis — la *Zohra*, n° du 6 février — écrivait :

> « Va-t-on nous imposer la laïcité ? Croit-on que les écoles arabes soient des écoles laïques, alors qu'on y enseigne le Coran et les sciences religieuses ? Vous dites que nos cérémonies organisées à l'occasion du Mouled (anniversaire de la naissance de Mahomet) sont contraires à vos principes. Sachez que vos principes ne nous intéressent pas. Que la Ligue de l'Enseignement défende la laïcité dans les écoles françaises. Mais en voulant l'introduire dans nos écoles, elle fait preuve d'ignorance, d'ingratitude, de manque de courtoisie. Si elle n'est pas satisfaite, qu'elle retourne parmi les siens : elle pourra leur appliquer ses principes... »

Texte qui se passe de commentaire...

L'Eglise catholique, quand il s'agit de porter un jugement sur le laïcisme, s'appuie non seulement sur sa doctrine, mais également sur les enseignements de l'histoire. Elle ne saurait oublier ce qui s'est passé depuis 75 ans et plus. Les Loges maçonniques avaient manifesté leur volonté depuis longtemps, avant 1870 en tout cas. Les hommes au pouvoir ont exécuté les plans des Convents. Qu'on lise seulement les textes précis, avec des références faciles à vérifier, groupés en 1924 par *A. Michel*

[6] On trouverait des textes précis qui indiquent la pensée et le rôle de chacun de ces hommes politiques dans E. Tavernier : *Cinquante ans de politique*. Sur l'autonomie revendiquée pour la conscience, voir L. Brunschvicg : *Les progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, t. II, p. 770-71 (1927).

[7] S. Pie X (encyclique *Vehementer*) reprend l'enseignement de Léon XIII : « Les sociétés humaines ne peuvent, sans devenir *criminelles*, se conduire comme si Dieu n'existait pas, ou refuser de se préoccuper de la religion, comme si elle leur était une chose étrangère, ou qui ne leur pût servir en rien; quant à l'Eglise, qui a Dieu lui-même pour auteur, l'exclure de la *vie active* de la nation, *des lois, de l'éducation de la jeunesse*, c'est « commettre une pernicieuse erreur » (Cf. Benoît XV, *Discours* du 4-12-1919 et Pie XII, « *Summi Pontificatus* » (Ed. Action populaire, n° 23).

sous ce titre : « *La dictature de la Franc-Maçonnerie* »[8]. N'en citons qu'un seul :

« Considérant que la religion catholique est la plus complète et la plus terrible personnification de l'idée de Dieu, source de tout despotisme et de toute iniquité, les libres penseurs assument l'obligation de travailler à l'abolition prompte et radicale du catholicisme, à son anéantissement par tous les moyens, y compris la force révolutionnaire » (Convent de 1869, à Naples)[9].

On pourrait relever une série d'actes précis, de déclarations sans ambages qui montrent la volonté de réaliser un programme de déchristianisation. Il ne s'agit donc pas d'une simple mesure destinée à défendre la République contre l'emprise du clergé, à pourchasser l'intolérance, à établir la fraternité des Français que diviserait l'idée religieuse. Les faits demeurent et, si les jeunes sont excusables de les ignorer, on ne saurait taire une histoire bien humiliante, en fin de compte. Elle montre qu'on a essayé de supprimer tout ce qui évoquait une note chrétienne : dans les tribunaux, les hôpitaux, les pièces de monnaie, les programmes scolaires. Un obscur député de la IIIe République ne demanda-t-il pas qu'on renonce au repos dominical « né d'une réaction royaliste et cléricale, signe honteux, instrument et pierre d'attente de la domination théocratique » ? [10].

Et l'Eglise se souvient de la fermeture des écoles congréganistes (en 1914, 30.000 avaient été fermées) de l'expulsion des religieux, du vol des fondations, des biens des séminaires, des biens de fabrique (on inventa le mot très pudique d'*attribution* aux hospices des titres de rente)[1]. Comment ne serait-elle pas défiante dès lors, quand on recourt aux mêmes mots, aux mêmes arguments, pour poursuivre, en fin de compte, le même dessein ?

Depuis 1924, en particulier, que de projets mis en avant pour réintroduire, par exemple, en dépit des promesses formelles, la législation dite laïque en Alsace[2] et certains hommes politiques sont résolus à reprendre l'affaire. Ce que veut, depuis 1929, l'*Association de Défense laïque*[3], *l'Ecole libératrice, l'Action laïque,* l'indiquent des textes dénués d'obscurité. Pour ne pas allonger cet article, un simple texte :

« Chaque église, chaque foyer catholique est devenu un centre de propagande réactionnaire. Chaque prêtre s'est transformé : il n'est plus, à de rares exceptions près, le ministre d'un culte. Il est essentiellement l'agent électoral n° 1 de la réaction, le militant du parti de l'obscurantisme, l'homme qui, dans chaque village de France, met en application les doctrines des hommes des trusts, sans patrie, élaborées par l'Etat-major des évêques et des cardinaux »[4].

[8] Editions Spes, 1924. Voir également F. Auburtin : *Le régime abject*, 1928. Ed. de la Renaissance moderne.
[9] Cf. Dansette, *op. cit.*, t. II, p. 71.
[10] Jules Maigne.
[1] Duguit : *Traité de droit constitutionnel*, t. V, p. 848, estime impartialement que la législation de 1901-1904 « constitue une violation directe des principes de liberté d'association, de liberté d'enseignement et d'égalité civile. » Et ce juriste n'était pas suspect de partialité.
[2] Cf. *Document. cath.*, 4 mars 1956.
[3] *Doc. cath.*, 1-6-29, col. 1393.
[4] *Action laïque*, n° du 12-11-46.

Plusieurs bulletins de sections départementales du Syndicat national des instituteurs demandent : *a*) l'exclusion de l'enseignement des instituteurs et institutrices qui se réclament des confessions religieuses ; *b*) qu'on n'admette pas au concours des écoles normales des candidats qui n'ont pas un dossier laïc ; *c*) qu'aucun fonctionnaire n'envoie un enfant dans une école privée... Nous trouvons ces vœux exprimés dans divers numéros de l'*Ecole libératrice*[5]. Il ne s'agit pas là de textes fort anciens : les programmes de la Ligue de l'Enseignement en 1953, 1954, 1955, les vœux formés par les associations laïques, avant et après les dernières élections, reprennent les mêmes théories, toujours au nom d'une doctrine fondée sur le laïcisme...

On devine l'objection : elle a souvent été faite au cours de conférences sur la question : « Ne confondez pas les exaltés avec l'ensemble des propagateurs de l'idée laïque. Ils sont minorité... La majorité des Français répugne au laïcisme combatif. » On veut l'espérer : il demeure que cette minorité reste fort agissante, qu'elle parle haut, qu'elle possède des moyens d'intimidation et qu'il ne nous est point permis de l'ignorer. Il ne semble pas, en tout cas, qu'il soit sage de prétendre que tout finira par s'arranger, que le totalitarisme ne prendra jamais en France, que la Maçonnerie a évolué radicalement[6], que, seuls, les esprits bornés tentent de ranimer le conflit. Les déclarations si équilibrées des cardinaux et archevêques en février 1956, devraient être recueillies avec soin : « Notre volonté pacifique n'est pas payée de retour. Des groupements hostiles au christianisme, voire à toute religion, s'emploient à rallumer des querelles dont le pays n'a certes pas besoin »[7].

En toute hypothèse, pour résumer ce que nous venons de dire, d'aucune manière, il ne saurait y avoir de réel accord entre le laïcisme et le christianisme. Et sous peine de confondre volontairement le sens des mots, évitons d'employer le premier de ces termes pour désigner autre chose qu'une doctrine aux fruits lamentables, inacceptable pour tout esprit religieux.

II. — LAICITE

On prête à Proudhon cette parole : « Quand on parle de Dieu, on en veut à ma bourse ou à ma vie... » Exact ou controuvé, ce mot, seuls quelques exaltés le prononceraient présentement, mais le « sans-dieuisme » continue de s'affirmer sous sa forme violemment destructrice chez les communistes purs. Rien de moins surprenant. M. Roger *Garaudy* le déclarait, voici neuf ans dans son livre[8] sur « *L'Eglise, le communisme et les chrétiens* » : il ne saurait exister aucun accord possible entre le matérialisme marxiste et la religion, du moins sur le plan théorique.

« Notre attitude est franche et sans équivoque : nous sommes et entendons rester des matérialistes, et, comme tels, des athées[9]. La science est pour nous la seule

[5] *Ecole libératrice*, 25-10-45. Cf. M. Pivert : *Signification internationale de la bataille laïque*, 1955.
[6] *Osservatore romano*, 19-3-50. (*Doc. cath.* 1950, p. 481-484).
[7] *Doc. cath.*, 4 mars 1956.
[8] Paris, 1949.
[9] *Id.* p. 205.

source de connaissance... la morale est historique et historiquement conditionnée [10]. Lutter contre la religion c'est lutter contre ses racines sociales. Nous attirons, disait Lénine, après Engels, les croyants pour les éduquer dans l'esprit de notre programme, et non pour qu'ils combattent activement ce dernier... » [1].

Le combat pour la *laïcité* absolue prend donc une signification particulière pour le parti de M. Thorez : il semble inutile d'insister. Les faits parlent suffisamment, chez nous ; comme à l'extérieur [2].

Le terme de *laïcité* que nous voudrions examiner possède des sens multiples : il convient de les prendre successivement. Déjà, ainsi que le remarquait Mgr Bornet, il y a quelques années, quelle différence entre la laïcité de J. Payot, « christianisme démarqué » et celle de J.-P. Sartre, « chimiquement pure de toute trace de christianisme » et « effort pour tirer toutes les conséquences possibles d'une position athée cohérente ! » [3]. On pourrait, semble-t-il, distinguer les cas où le mot de laïcité s'applique à une politique, à une position théorique, à une situation de fait.

A). — Si, par *laïcité*, on désigne la mise en application des principes du laïcisme, alors le vocable équivaut, à peu près, au terme de laïcisation. La laïcité définie de la sorte, demeure pour un chrétien également inacceptable, précisément parce qu'elle traduit dans les actes une attitude agressive contre l'Eglise, son enseignement, sa mission. Le devoir des catholiques consiste, ainsi que le Saint-Père l'a souvent rappelé, à opposer une résistance ferme et efficace. Jamais une loi, dite intangible, dès lors qu'elle comporte une injustice, ne saurait s'imposer à la conscience chrétienne. Or, que, pour certains, laïcité signifie laïcisme, rien de plus sûr : M. P. H. Simon le constatait avec regret, il y a quelques mois, dans un excellent article des *Etudes* [4]. Et déjà S. S. Pie XI nous avait mis en garde : « toutes les fois que par laïcité on entend un sentiment ou une intention *contraire* ou *étrangère* à Dieu et à la religion, nous réprouvons entièrement cette laïcité et nous déclarons ouvertement qu'elle doit être réprouvée » [5].

B) — Souvent, ceux qui emploient le terme de laïcité lui confèrent le sens suivant : souveraineté de l'Etat dans son domaine qui le pousse à s'organiser sans immixtion de l'Eglise. « C'est une différenciation des tâches dans le respect mutuel » [6]. Nous sommes d'accord, lorsqu'il s'agit de tâches strictement temporelles et nous écartons le cléricalisme, défini comme une doctrine qui placerait tout entre les mains du clergé et de ses mandataires. La mission propre de l'Etat, les responsabilités du pouvoir civil, ont été magistralement définies par les Papes, spécialement par Léon XIII [7]. Et l'*Osservatore romano* allait jusqu'à écrire : « Nous affirmons que la laïcité de l'Etat, dans sa signification première et essentielle, prend ses origines dans l'Evangile et dans l'Eglise, c'est-à-dire dans la distinction fondamentale que met l'Evangile entre César et Dieu » [8]. Il existe une distinction (non pas une séparation absolue) à la fois dans les fins poursuivies, les moyens employés, les personnes (clercs et laïques). Il est absolument normal que l'Etat se consacre à son activité propre, dans une liberté d'action d'autant plus grande que le facteur moral et humain n'intervient pas. Et nous pouvons souscrire alors à la définition donnée par Paul Deschanel : « La laïcité n'est et ne doit être que la réserve de l'Etat incompétent pour entrer dans un domaine qui n'est pas le sien... ».

Il reste, toutefois, un péril, nullement chimérique, savoir qu'on baptise cléricalisme toute activité du catholicisme à l'extérieur. Le glissement est facile : n'en prenons pour preuve que les trois phrases suivantes de F. Pécaut, protestant libéral, directeur de l'Ecole normale de Sèvres :

> « L'esprit laïque, c'est encore l'esprit d'une société qui se prend au sérieux, qui croit à la légitimité de l'ordre séculier, à la légitimité de ses applications diverses : famille, Etat, art, industrie, de tout ce qui compose la nature et la vie naturelle. Par là, il est contraire, non à la religion mais à la *tutelle* ecclésiastique dans l'ordre politique, civil, scolaire, au *dogme* exclusif et intolérant, à l'*esprit congréganiste*, qui aliène la volonté, à l'*ascétisme*... Grand, très grand malheur pour notre pays, que tant de gens excellents, tant de forces respectables, soient pour nous et nous pour eux, des ennemis [9]. »

Que viennent faire ici le dogme, l'esprit congréganiste, l'ascétisme ? Mais qui ne constate le glissement curieux de la pensée !

Et si, sous le nom barbare de « désacralisation », on voulait entendre que certaines tâches assumées par l'Eglise au cours des siècles passés, peuvent l'être maintenant par l'Etat, il conviendrait encore de faire deux remarques. Sur le simple plan *humain*, on peut se demander si l'omnipotence, la manie envahissante, la centralisation de l'Etat, la prise en charge par ses services de fonctions que jadis il se contentait d'encourager et de contrôler, constituent un progrès. Certains en doutent : ils se défient de l'étatisation, de l'étatisme [10].

Mais, surtout, au nom même de la liberté, en vertu des tâches d'évangélisation qui lui incombent, l'Eglise qui pense qu'elle a un message à faire passer, revendiquera toujours, pour ses *fidèles*, le droit de posséder des institutions, des organismes, des œuvres imprégnés, nourris d'esprit chrétien. Elle ne réclame pas des tramways, des magasins, des exploitations catholiques ; mais elle veut que ses fils puissent être éduqués, soignés, recueillis dans un climat chrétien. Loyalement qui peut l'accuser alors de cléricalisme ? C'est ici que se poserait le problème de l'école et de l'éducation. Nous n'avons pas à le traiter. Mais il se rattache aux principes que nous évoquons.

[10] Id., p. 206.
[1] Id., p. 222, p. 227.
[2] Consulter le cahier de *Témoignage chrétien*, n° XXXVI, 1955, sur « l'Eglise des écrasés ».
[3] *France catholique* du 22 septembre 1950.
[4] *Etudes*, mai 1956.
[5] *Doc. cath.*, t. XI, col. 266.
[6] Joubert, *Correspondant* 10-4-1928.

[7] Encyclique *Immortale Dei*.
[8] *Osservatore Romano*, 28-8-1946 (*D. C.* 29-9-46, col. 1083 et s.).
[9] Cité dans « *Cahiers d'action religieuse et sociale* », n° du 5-5-1940, p. 5.
[10] Entre autres : *Clemenceau* au Sénat, le 17 nov. 1903. On n'a jamais été aussi dur envers « le Monstre-Etat, tout dégouttant de sang humain ».

C) — Le mot *laïcité* présente un dernier sens sur lequel on doit attirer l'attention. Citons d'abord S. E. le Cardinal *Feltin* qui résume ici la pensée de l'Eglise avec force et clarté :

« Si par *laïcité*, on entend que dans un pays divisé de croyances, comme la France, l'Etat doit laisser chaque citoyen pratiquer librement sa religion, nous sommes d'accord. Cependant l'*Eglise ne considère pas cette division de croyances comme un idéal.* Elle voudrait que tous connaissent le Christ, tous l'aiment et trouvent en lui les lumières et les forces dont ils peuvent avoir besoin. Mais elle veut que l'acte de foi au Christ soit fait librement » [1].

Tolérance, diront les uns, respect des opinions, affirment les autres, peu importent les mots, pourvu que nous distinguions deux points :

— *a*) Le catholique a le rigoureux devoir de travailler par sa collaboration à l'Action catholique spécialisée, dans la mesure de ses forces, à l'avancement du règne de Dieu ici bas, à la reconnaissance de ses droits indéniables.

— *b*) Il demeure, en même temps, un citoyen qui sait le danger des luttes religieuses, des haines religieuses. Il doit apparaître en toute circonstance comme un homme de paix.

La conciliation de ces points de vue, de ces obligations reste difficile, en certaines circonstances : elle est possible toutefois, même en dehors des périodes dites « d'union sacrée... » L'essentiel est qu'on fasse un effort pour chercher le point de vue du partenaire, pour découvrir, s'il se peut, un terrain d'entente, pour collaborer en des domaines où l'appartenance à un *Credo* ne dresse pas les uns contre les autres des frères en humanité, par exemple en ce qui concerne la charité envers ceux qui souffrent, qui sont sans abri, qui sont délaissés.

On objectera — il n'y a pas lieu d'esquiver la difficulté — : « puisque l'État a devant lui des « sujets » appartenant à des confessions différentes, qui professent philosophiquement des doctrines opposées, le mieux ne serait-il pas que, dans ses écoles, jamais il ne fût question de religion, dans les discours des hommes politiques, qu'on ne parlât pas de Dieu, dans les émissions de la Radio, dans la vie publique, qu'on supprimât ce qui pourrait froisser la neutralité. Et que l'Etat ignorât l'Eglise ? » La réponse semble facile. D'abord, d'une manière habituelle, on ne saurait être entièrement neutre. Que dira le maître, par exemple, à un garçon de treize ans qui pose cette question : « Monsieur, qu'est-ce que le Christ ? » A moins de dire : « Ce n'est pas au programme », il se trouvera dans l'embarras. Un instituteur public assurait avoir trouvé une formule : « J'ai répondu, nous déclarait-il, le Christ est un personnage historique, dont on a beaucoup parlé et qui a laissé derrière lui une grande œuvre. » Comment n'étions-nous pas conduit à répliquer : « Vous avez violé la neutralité officielle, puisque certains nient l'existence du Sauveur, que beaucoup, fidèles à l'enseignement de Nietzsche ou de Karl Marx, n'acceptent pas qu'on parle des bienfaits d'une religion qui « a pris au sérieux les peines et les récompenses de l'autre monde et a créé le ciel et l'enfer... » [2] ? Jules Simon avait bien vu l'impossibilité de la neutralité absolue et retenait les vérités qui, selon lui, fondaient la religion naturelle.

L'Etat ignorera l'Eglise ? Mais il y a la question des presbytères des monuments cultuels, des nominations épiscopales. On a donc recours à ces subterfuges. Il n'existe plus de ministre des cultes, mais on se rencontre, on se voit quand même. Seuls, les exaltés voudraient une séparation absolue des deux pouvoirs, une interdiction de toute participation d'officiels à des cérémonies religieuses, au nom de la laïcité.

Pourtant, si un Etat « laïc » (au sens précis (?) d'Etat qui ne veut froisser aucune opinion philosophique ou religieuse et pour cela exige le silence), si un Etat laïc voulait être pleinement « neutre », il devrait jouer le franc-jeu. Ne pas obliger des protestants à se rendre dans une école catholique, là où le catholicisme l'emporte mais ne pas permettre non plus que les catholiques reçoivent un enseignement qui heurte les consciences ni laisser aux seuls Français qui ont des ressources la possibilité d'une éducation pleinement conforme à leurs croyances. Par ailleurs, ce serait déjà un immense progrès dans une nation, si on ne consentait pas à mettre sur le même pied la « propagande » religieuse et la « propagande révolutionnaire », si l'on distinguait les opinions qui démolissent les bases d'un Etat et les principes générateurs de vertus civiques et capables de fonder une moralité irremplaçable.

Et puis (et cette remarque de Mgr Bornet paraît bien pertinente) :

« Le découpage entre *connaissances* dites scientifiques, purement rationnelles et d'une vérité sans ombres, et d'autre part, connaissances dites *croyances*, nées du sentiment, d'où la raison serait absente ; les premières, *vérités* laïques, seules incontestables et essentielles et par suite d'un enseignement obligatoire et uniforme — les secondes, *opinions* religieuses, toutes également subjectives, douteuses et accidentelles et, par suite, d'un enseignement facultatif hors des établissements scolaires, ce découpage me paraît chimérique en opposition avec les aspirations de la personne humaine... La croyance de l'homme religieux a les mêmes droits sur la place publique que la croyance de ceux qui ne croient pas en avoir... » [3].

Mais nous ne pouvons insister sur ce point : il mériterait une étude prolongée. Disons simplement que plusieurs esprits, étrangers à notre foi, ne se dissimulent pas la stérilité des luttes autour de ces mots de laïcité et de neutralité, celle-ci entendue dans le sens d'agressive et de partiale ; ils songent que ni aux Etats-Unis ni en Angleterre, on n'estime la nation en péril parce qu'on parle de Dieu ou que l'on prête serment sur la Bible.

[1] *Semaine religieuse de Paris*, 1956, p. 26.

[2] Engels, cité par Garaudy : *L'Eglise, le communisme et les chrétiens*, p. 218.

Une phrase curieuse de M. R. Billères, ministre de l'Education nationale, lors de la distribution des prix du concours général (26-6-56) : « Ce n'est ni la *tolérance*, qui n'a de sens qu'entre les adversaires, ni même le *respect*, qui implique quelque distance et quelque réserve d'adulte que nous voulons enseigner à nos élèves. C'est la *fraternité* véritable, celle que l'on conquiert dans le même combat, le combat contre la fatalité des origines sociales et les ségrégations du narcissisme. »

[3] Mgr Bornet : *France catholique*, 22-9-1950.

Ils se rappellent les paroles désenchantées du président Poincaré, vieilli et malade, à l'abbé Bergey, à propos des ruines incalculables apportées au pays par la méconnaissance systématique des forces spirituelles [4]. Finiront-ils pas avoir l'écho du Parlement, de ceux qui se refusent à tout sectarisme?

* *

Pour conclure, deux citations. D'abord un mot de Jules Ferry : « Vous ne toucherez jamais avec trop de scrupule à cette chose délicate et sacrée qui est la conscience de l'enfant » [5]. Nous demeurons pleinement d'accord mais parler à cet enfant de Dieu, fondement de la morale, lui inspirer l'amour de sa famille, de sa patrie, le respect et l'amour du prochain, à quelque classe sociale qu'il appartienne, l'horreur de tout embrigadement forcé, ce n'est pas violer sa conscience.

Et puis, une réflexion de M. A. Dansette. Dans la conclusion de son ouvrage, il distingue parmi les catholiques deux groupes : « Les *libéraux :* une religion ouverte au monde, accueillante au temporel, accessible à une interprétation souple évolutive du dogme. Leur risque est de sacrifier l'intégrité de la doctrine à la recherche de l'efficacité, de glisser du compromis à la compromission, et pour les plus imprudents de s'envoler vers leur idéal humain avec des ailes de cire. Les catholiques *intransigeants* s'en tiennent à une interprétation rigoureuse de la révélation et refusent toute discussion avec l'erreur. Le danger est, pour eux, de confondre l'âpreté de la sécheresse avec la volonté de pureté et pour n'avoir voulu que rester fidèles à la transcendance, de ne plus se mouvoir dans le réel que chaussés de semelles de plomb... » [6].

La sagesse, ne serait-ce pas de savoir écouter toujours l'Eglise, ses chefs, ses directives, sans les confondre avec les opinions de clercs ou de laïques, de religieux ou de publicistes qui ne possèdent pas son autorité ? Mgr Gay aimait à dire : « Parce que l'Eglise aime les hommes, elle déteste ce qui tue les hommes ». Nous ne devons point être des « anti- », s'il s'agit de gens, mais toujours « anti- » s'il est question d'erreurs reconnues et dénoncées. La fidélité au message intégral, en ces questions brûlantes, s'impose à tout catholique qui tient à ne pas faire fausse route...

A. MULLER
Professeur à l'Institut catholique de Paris.

* *

BIBLIOGRAPHIE. — Avant tout, les Encycliques *Immortale Dei* (1885), — *Quas primas* (1925), — *Ubi arcano* (1922). Pour nous en tenir à l'essentiel, nous citerons simplement les ouvrages suivants :

E. Magnin : *Laïcisme et laïcité*, Bloud 1930.

L. Capéran : *L'invasion laïque*, Desclée 1935.

Coulet : *Catholicisme et laïcité*, Spes 1932.

Emonet : *Dictionnaire apologétique*, col. 1771 et s. article « *Laïcité* ».

M. Ligot : *Laïcisme et laïcité*, Spes 1926.

P. Foulquié : *L'Eglise et l'école*, Spes 1947 (avec l'encyclique sur l'Education).

Cahiers d'action religieuse et sociale : tout le numéro du 1[er] octobre 1955 (numéro spécial). Ce numéro est remarquable.

Note du Comité théologique de Lyon : « Les Catholiques de France et le problème scolaire », n° 38, 4 janvier 1957.

[4] Cité dans Bergey : *Paroles de prêtre et de soldat*, p. 238.
[5] Circulaire du 17 novembre 1883.
[6] Dansette, *ip. cit.*, t. II, p. 641.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Essor ou déclin des patries ? — 1 vol. 113 p., 300 fr. — Edit. « Pax Christi » (26, rue Barbet-de-Jouy), Paris.

L'idée de Patrie est encore aujourd'hui mise en question, âprement défendue, avec une ferveur quasi religieuse, ou contestée, dénoncée comme néfaste et dépassée par la situation mondiale. Le mouvement « *Pax Christi* » a été bien inspiré d'en faire le thème de son Congrès National de 1956. Le compte rendu fait entendre la voix de l'Eglise dans l'allocution de S. E. le cardinal Gerlier à la messe d'ouverture : « la célébration eucharistique, facteur de rassemblement dans la paix du Christ » et dans l'introduction de Mgr Théas, président national de « *Pax Christi* » : « Amour de la Patrie et amour de l'humanité ne s'offrent pas comme un choix, mais comme un tout. Il ne s'agit pas d'être moins patriote, mais de l'être mieux. »

M. Duroselle a parlé sur « *Patrie et Nation ; Devoirs envers la Nation* ». Historien, il traite le sujet en historien : l'origine et la fortune des idées de patrie et de nation, l'influence de la 2[e] notion sur la 1[re]. Les devoirs envers la patrie, examinés dans le déroulement de l'histoire, présentent un contenu variable. Il est intéressant de suivre cette évolution jusqu'à notre mentalité actuelle, plus dépouillée de romantisme sans répudier ce qu'il y a de valable dans la force d'un sentiment, plus positive dans sa poursuite d'une dignité de vie humaine à réaliser pour tous les membres de la communauté. Au passage, notons la résistance de l'idée de patrie à l'épreuve des internationalismes.

J. Folliet, en sa qualité de vice-président de *Pax Christi*, traite des « *Patries dans la Communauté internationale* ». Il étudie d'abord l'amour de la Patrie dans une dialectique d'approfondissement et d'élargissement, qui nous entraîne de l'amour de la petite patrie à celui de la Patrie, de l'humanité, et enfin de la Cité céleste ; marche en avant qui s'appuie sur la terre charnelle et suppose enracinement (ce dont le prolétariat a été frustré). « La Patrie ne prend tout son sens que par rapport à l'humanité et par rapport à l'éternité ». La Patrie est très heureusement présentée « comme un relai providentiel de l'amour entre la personne et la communauté humaine... La Patrie et la paix ne s'excluent pas ; elles s'appellent. » Enfin analysant la crise du patriotisme, J. F. y montre une réaction contre un nationalisme absolu, contredit par les faits. Il faut réajuster le droit aux faits, dépasser la nation et tendre à une « fédération de patries fraternelles ». D'un trait sont dégonflées les utopies humanitaires et leur traduction dans l'objection de conscience.

Le P. Naïdenoff, S. J. parle de l' «*Avènement des Nouvelles Patries* ». Le directeur de *Missi* situe le problème dans l'histoire de la colonisation, qui arrive

aujourd'hui à une phase dramatique : celle de la prise de conscience et de l'émancipation des jeunes nationalités. Faits historiques, confrontations de situations, témoignages émanant des nouvelles élites, bien d'autres traits vivants ouvrent notre compréhension et notre sympathie, éclairent notre devoir à l'égard de ces « nouvelles patries », les dernières venues dans la grande famille des peuples. Mais, en fait, pourquoi notre réflexe de défense, assorti de mépris et de hargne, vient-il parfois tout gâter ? Nous pouvons encore travailler à faire l'Union Française.

Par cette plaquette, le mouvement *Pax Christi* apporte sa lumière et sa note de charité généreuse à des problèmes que ne peut esquiver la conscience du chrétien actuel.

Patrie française et principes chrétiens. — In-8 de 140 p., 350 f. — Paris, Nouv. Edit. latines, 1956.

Ouvrage collectif par L. Bérard, G. Hardy, M. Clément, A. Frossard, S. A. le prince X. de Bourbon, R. P. Guettier, R. Follereau, J. de Bronac, général Weygand.

« Les textes rassemblés dans ce volume diront fort explicitement au lecteur ce qu'ont été les *Journées d'Etudes civiques*, tenues en mai 1956, à Paris... à la mémoire de Jeanne d'Arc et pour célébrer le Ve centenaire de son procès de réhabilitation. » Ainsi s'exprime M. Léon Bérard dans la Préface. En honorant la Sainte de la Patrie, les membres de l'*Association Universelle des Amis de Jeanne d'Arc* ont voulu puiser dans sa vie une confiance dans le destin de la France et une ardeur nouvelle pour le réaliser. Ils ont éprouvé, et nous leur en sommes reconnaissants, le besoin de réagir contre un esprit de démission ou un doute à l'égard de la Patrie. Ainsi passe dans ces pages un souffle bienfaisant. Se référant à maintes reprises au discours de Pie XII (cardinal Pacelli) du 13 juillet 1937, il rappellent la vocation de la France dans le concert des nations et l'œuvre dont elle peut être fière. La fidélité à cette vocation exige plus que jamais le sacrifice et la persévérance.

Au centre de l'ouvrage, un ancien missionnaire de Chine expose le « sens chrétien de l'histoire », projetant sur le gigantesque conflit actuel les leçons qui émanent de l'Apocalypse de saint Jean : la route, jalonnée par le sacrifice et les preuves successives de l'alliance, aboutit au triomphe de l'Agneau et à l'Alliance en sa réalisation glorieuse. — A la suite nous sont présentées des considérations sur le sens chrétien de l'histoire de la France, sur la vocation chrétienne de la France, sa mission dans le monde. Heureux sommes-nous d'y recueillir telle page prophétiquee du P. de Foucauld, telle sentence d'Ozanam, et cette consigne de Pie XII : « Répandre sur le monde la vérité, la justice, la bonté, l'amour, telle est la noble mission de la vraie France. »

En général, le ton est celui du chaleureux plaidoyer et de la célébration fervente plutôt que celui de l'étude nuancée. Genre sans doute imposé par les circonstances et que nous constatons sans idée de reproche. Cependant pourquoi le ton de la polémique est-il venu entacher certaines pages ? Pourquoi certain exposé sur la « coexistence pacifique », si peu inspiré du Message Pontifical de Noël 1954 est-il si décevant ? Et pourquoi nulle part ne trouve-t-on ce que l'on pourrait appeler la dimension sociale du patriotisme ? Comment ne pas être sensibilisé à la misère de tant de déracinés (les raisons idéologiques ne sont pas seules en cause) et comment porter au monde un message d'amour, si nous ne commençons pas par faire, chez nous, les sacrifices nécessaires à l'édification d'une Patrie plus fraternelle, que tous puissent aimer ?

Responsabilités internationales des chrétiens. — In-8 de 228 p., 540 fr. Coll. « Eglise Vivante ». — Paris, Casterman, 1956.

Une brève introduction nous fait connaître l'origine de cet ouvrage collectif : un groupe de prêtres belges, rassemblés comme chaque année pour des Entretiens Sacerdotaux, a pris pour thème d'études en 1955, « la responsabilité des chrétiens dans la vie internationale ». Les rapports présentés à ces journées se trouvent ici rassemblés. Ils se répartissent en deux séries : les faits et la doctrine.

Après une vue panoramique du monde en 1955 (Kothen), deux faits capitaux sont relevés, qui commandent l'évolution du monde : l'accroissement de la population et le progrès technique (abbé F. Houtard). — Un rapport est consacré aux « Pays insuffisamment développés » (G. Libois). La charité du chrétien qui le porte à partager les souffrances de ses frères et à les soulager ne peut rester insensible aux réalités qui sont mises sous ses yeux : sous-alimentation, analphabétisme, conditions de santé lamentables (l'espérance de vie est de 68 ans en Norvège, mais de 27 ans dans le Sud-Est asiatique, p. 35-36). Les Nations Unies sont déjà à l'œuvre pour mettre en place des organismes de secours. Mais il est nécessaire que les chrétiens y fassent pénétrer leur influence, pour parer aux tendances matérialistes de ces organisations (birth-control, méconnaissance des besoins religieux, p. 66-67). Deux rapports font connaître l'organisation internationale (O. de Raeymaeker) et les Organisations Internationales Catholiques, ou O.I.C. (Emilie Arnould).

La partie doctrinale débute par une étude biblique sur la « Destination universelle de la Rédemption » (chan. Descamps). L'abbé Jean Frisque pose le problème de « La mission dans l'Eglise » : son exposé doctrinal est précédé d'un tableau des difficultés de la Mission dans un monde en effervescence ; pages de critique relevées par une note d'optimisme. Un exemple significatif en est fourni par la communauté chrétienne de Shanghaï. Des conclusions pratiques, les unes s'adressent aux missionnaires, d'autres aux « communautés chrétiennes occidentales » : tout leur effort de renouvellement et d'adaptation pastorale « aura incontestablement sa répercussion sur le terrain missionnaire » ; et sur le plan de la paroisse, un effort devrait être entrepris ; suivent quelques suggestions (p. 144).

Dans « Action des laïcs et esprit missionnaire » (abbé J. Bruls), quelques pages décrivent l'évolution d'un mouvement qu'on a appelé le « laïcat missionnaire ». D'étape en étape, ce mouvement a abouti à l'U.C.C.I. (ou Union Catholique de Coopération Interraciale) ouverte sur un pied d'égalité aux laïcs des « jeunes chrétientés ». Cette évolution n'est que la traduction, sur le plan de l'organisation, d'une doctrine missionnaire. Cette doctrine se dégage des Encycliques de Benoît XV à Pie XII, ainsi que des mots d'ordre de l'épiscopat missionnaire ou indigène.

Le rapport sur « Justice et Charité dans la vie internationale » (abbé Stévaux) se développe sur le plan très concret des problèmes actuels. Pour terminer, Mgr Suenens définit les « Positions doctrinales de Pax Christi », mouvement qui veut rendre présente au monde la paix chrétienne.

Cet ouvrage, recommandable par l'intérêt des sujets et la compétence des rapporteurs, apporte une contribution précieuse à ce problème pastoral qu'est l'élargissement de notre charité aux dimensions mondiales des besoins qui la sollicitent. A. TILLET.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 22 januarii 1957

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)